NDU Spirit
دوريّة حول علامات الحياة
في عالم جامعة سيّدة اللويزة

هاتف | 6-208994 09
هاتف/فاكس | 214205 09
www.ndu.edu.lb/research/ndu-press/spirit

رئيس التّحرير
جورج مغامس

التّحرير بالانكليزيّة
ماريو نجم

متابعة
ليديا زغيب

تصوير
ع. بجّاني، م. بو شبل، ن. نصر

تصميم
NDU | DBGO Design & Brand Guardian Office

تنفيذ
مطابع معوشي وزكريّا

مَن لا يكونُ خادمًا كلَّ يوم، لا يكونُ قائدًا ولو ليوم. فالخِدمةُ زَرعٌ، والقيادةُ حَصاد. ومَن يزرعِ الخيرَ العامَّ يَتقدّمْ في الأقوام. بنو قومِهِ يقدّمونه فيهم.

أمّا ما هو سوى ذلك، وهو الشّائعُ الأليمُ، فمزاعمُ وادّعاءاتٌ.. خِدَعٌ ومساواماتٌ، كم منها عِبَرٌ في حكاياتِ ابنِ المقفَّعِ ولافونتين!

ولئلاّ تكونَ الخِدمةُ خِدعةً ومَطيّة، والقيادةُ فَرعَنةً ورُبوبيّة، فلُزومُ ما يَلزمُ لِسَواءِ الحالِ: محبّةٌ جَمّةٌ، وقلبٌ وديعٌ، ومكارمُ تُفدّي حرّيّةً وكراماتٍ.. تذكّرُ بمثالِ ذَبيحِ الصَّليب.

بالخدمةِ الحقّ، ندركُ حاجةً ونستدركُ حاجةً، نَحولُ دون جُرحٍ ونضمّدُ جراحا، نُعزّي نُقوّي نُفرحُ قلبًا كسيرا...

وبالقيادةِ الحقّ، نوجّهُ ما فينا وما مَلَكتْ أيدينا من قدراتٍ وطاقاتٍ نحو رحابِ الشَّراكةِ الأخويّةِ.. نَعبرُ من الأنا إلى الهُوَ.. نَلبسُ حُلّةَ الغيريّةِ.. نواجهُ الشّرورَ.. نُقلعُ عن عادةِ أن نُميتَ السُّقراطَ مسمومًا أو الشّيشرونَ منحورا...

القيادةُ الحقّ لا تولَدُ إلاّ من رحمِ الخِدمةِ الحقّ.. من روحِ المجّانيّةِ المَجيدة..

وبئسَ سلطةٍ ليست لا من هذه ولا من تلك.. ولا من الفَرنسيسِ الفاتيكانيِّ يقبِّلُ يدَ برتلماوسَ القُسطَنطينيِّ!

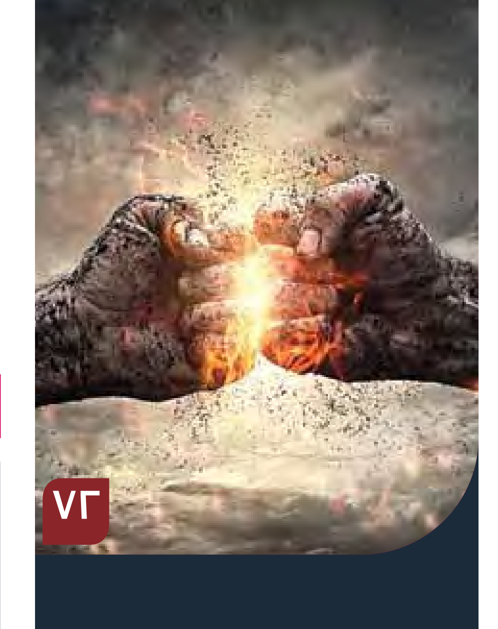


ABSTRACTS خلاصات
www.ndu.edu.lb/research/ndupress

FOR INFORMATION للاستعلام
Zouk Mosbeh | Lebanon P.O.Box: 72 Zouk Mikael
Tel. | +961 9 208994 - 6
Tel.\Fax | + 961 9 214205
email | **ndu_press@ndu.edu.lb**

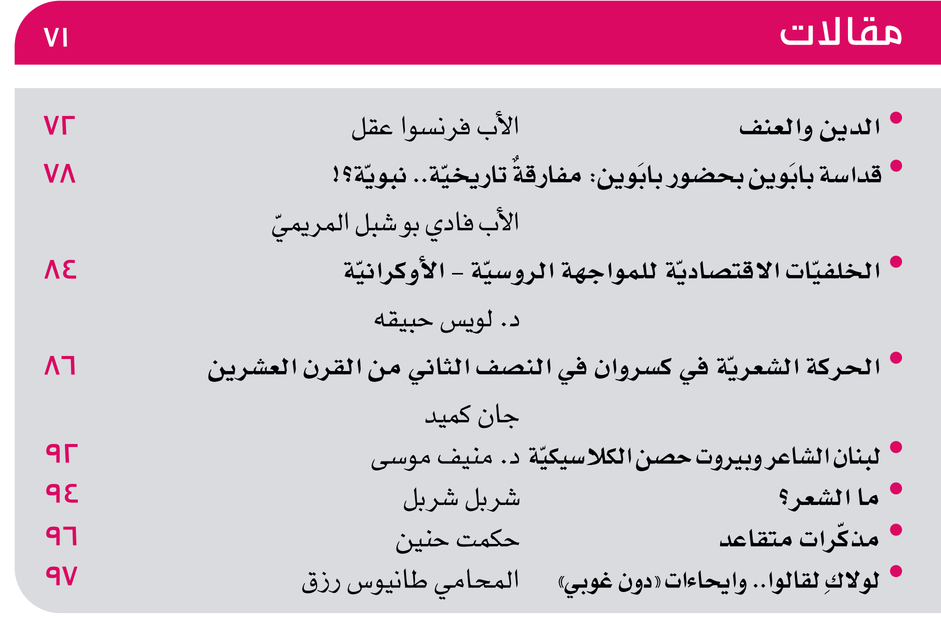
إنّ الآراء الواردة في الـ NDU Spirit تعبّر عن كتّابها والمشاركين، وليس بالضّرورة عن المحرّرين.

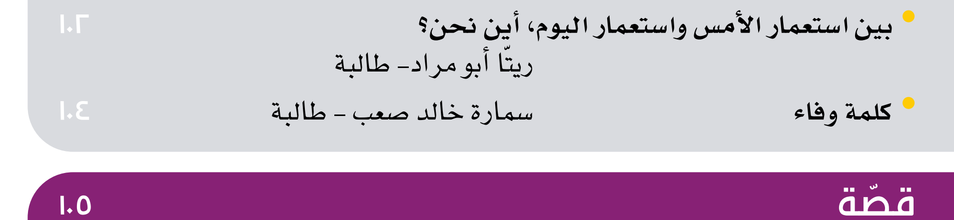
المحتوى











كلمة

جورج مغامس



إلى رئيسٍ يأتي ويستدركُ

إلى اليوم، ونحن في المماحكاتِ والسّجالاتِ وجولاتِ العنفِ الكلاميِّ والميدانيِّ، في غيرِ موقعٍ ومجالٍ، والبلادُ من نزفٍ إلى نزفٍ، والنّاسُ من تهلُكةٍ إلى تهلُكةٍ في ذلّةِ العضاريطِ المملوكينَ بورقةِ طابو خضراءَ مزوّرة، وحالٌ من الضّياعِ واليأسِ تسودُ كلَّ شيءٍ وتُطبقُ على مفازاتِ الاحتمالاتِ الآمنة. القسطنطينيّةُ تُدَكُّ أسوارُها، ونحن في جدلٍ حول جنسِ الملائكةِ.. والشّياطينِ أيضًا.

والأدهى أَنّ أحدًا لا يجهلُ مدى المخاطرِ الواقعةِ والمحدقةِ؛ ولكلٍّ تنظيرُه السَّهبُ فيها، اختلفت زوايا المقارباتِ أم ائتلفت.

لكنّ المكابرةَ، بل الانصياعَ إلى أهواءِ النّفسِ الأمّارةِ بالسّوءِ، بدءًا وانتهاءً بالأنانيّةِ الشّرهةِ الشّرسةِ الموغلةِ في الجشعِ والنّذالةِ، هو ما يَقبِضُ على الرّقابِ والتّلابيبِ ويُنيخُ الظّهورَ.

ويَزيدُ في الطّينِ بِلّةً أَنّ تهافتَ وسائلِ الإعلامِ عليهم، وهي أثقلُ من الهمِّ على القلبِ بما آلت إليه من عبثٍ وحِطّةٍ خلافًا لطبيعتِها نشأةً ودورًا ورسالةً، يوهمُهم أَنّهم صاروا الشّواهينَ. فهم بلا شَغلة ولا عَملة إلاّ أن يتصايحوا، بلا خجلٍ ولا وجلٍ، من مَزبلةٍ إلى مَزبلةٍ، بين أجواقٍ مرتزِقةٍ من خفافيشَ وخنافسَ وغِربانٍ تشدو على إيقاعِ صَرّارٍ.. وجَمْعُهم جميعًا في سُوقِ النّخّاسةِ بالفَلسَين مردودٌ!

إنّ الأرضَ بائرةٌ، والقوى خائرةٌ، والأيّامَ جائرةٌ.. وفي النّاسِ ضجّةٌ كبرى ووحشيّةٌ تسودُ!! فإلى متى نُطيقُ نَخبطُ خبطَ أعشىً أو خبطَ غريقٍ؟ وحتّامَ هذا الطّيشُ، من خفّةِ عقلٍ أو من جهلٍ ونيّاتٍ سيّئةٍ، يتحكّمُ؟

أَما آنَ الأوانُ، بعد كلِّ ما خَبِرنا وجرّبنا.. عاينّا وعانينا، أن نثوبَ إلى رشدِنا، ونُقلعَ عمّا يُهلِكُنا ويفرّقُنا بَددا؟!

إنّ أحدًا لن يَكنِسَ بيتَنا غيرُنا!

فلنبدأ المواجهةَ.. التّجذيفَ عكسَ التيّار. لتكنْ نغمةٌ أولى تؤذِنُ بحشحشةٍ وصُداحٍ.. ولا نَخشَينَّ عَثرةً وكَبوة؛ فالعثراتُ والكبواتُ من طبيعةِ المسيرات، ولا بدَّ دونَ الشّهدِ من إبرِ النّحلِ! فإنّا على هِمّتِنا وعِصيِّنا والأَقدامِ نتوكّلُ ونتوكّأُ ونُقدمُ...

نحن اليومَ، بلا لُبسٍ ولا خُبثٍ، في دوّامةِ ما يشبهُ معادلةَ المربّعِ المستديرِ؛ وهي معادلةٌ مستحيلةٌ، لا وجودَ لها في حيّزِ الوجودِ.. لا قِبلةٌ ولا دِبرة. وما مقاربتُنا، بين حينٍ وآخرَ، لمعادلةِ تدويرِ الزّوايا، إلاّ محاولةٌ تعويضيّةٌ أو تحايلٌ وتذاكٍ، شراءً لوقتٍ يؤجّلُ ما يؤجّجُ تعقيدًا أو تفجيرًا..، دون ضرورةِ الاضطلاعِ الملحّةِ بلزومِ ما يلزمُ من اجتراحاتٍ خلاصيّةٍ صلبةِ المبادئِ والقواعدِ، تُستفادُ حروفُها الأولى والكثيرةُ من تجاربِ الشّعوبِ.. ومن مواضينا النّاطقةِ بأبلغِ الدّروسِ والعِبَر.

فما بتنا فيه وعليه جميعُنا (أجل جميعُنا ولا استثناءَ) لم يعدْ يحتملُ الإشاحةَ والمواربةَ، ولا التّأويلَ أو التّأجيلَ أو التّخريجَ المسكِّن، لأنّه ساحقٌ ماحقٌ لا يُبقي ولا يَذر: فنحن مجتاحون، فوق ما أصابنا من مصائبِ العقودِ الأربعةِ الأخيرةِ، تَكسّرت فيها النّصالُ على النّصالِ، بمفجِّري فتنٍ وسيّاراتٍ وأزماتٍ وخاطفين وسارقين ونازحين.. بمليونٍ ومليونين من منكوبينَ لاجئينَ جددٍ، يعلمُ اللهُ أيَّ منقلبٍ يَنقلبونَ، ما دامت بلادُهم على عصفِ القُصوفاتِ والفُروزاتِ، من صريحٍ ومُضمَرٍ، تتقلّبُ. فنحن إذًا في أزمةِ كيانٍ ومصيرٍ، والرّيحُ تَنفخُ في الثّغراتِ. وهل يفيدُ الثّعلبَ عُواءٌ إنْ بلعَ المنجلَ، والكافرَ توبةٌ أوانَ النّفخِ ببوقِ يومِ الحشْرِ؟!

فإلى المبادرةِ المُجديةِ المنجّيةِ الفوريّةِ نحن مدعوّون، تحت طائلةِ الخطرِ الدّاهمِ.. القاتلِ حتمًا؛ وإلاّ، فإنّ ما لم يُؤخَذْ منّا حتّى اليوم، حدودًا ووجودًا، سيُؤخَذُ في الغدِ العاجلِ.. بل هي الأرضُ تَنشقُّ بنا دمًا على دم.. حدودًا من دم.. نَدبًا يوميًّا، نرجو اللهَ، لا إلاّهُ، أَلاّ يصيرَ ندمًا أبديّا!

إنّها سياسةُ الحلولِ المتعارضةِ ما علينا انتهاجُها؛ أي هذا التّوافقُ التّوفيقيُّ بين ما أنا وما أنت وما نحن معًا، والّذي لن يعدوَ تفسيرُه حيثيّةَ مفهومَي المواطنيّةِ واللامركزيّةِ للدّولةِ المدنيّةِ التّشاركيّةِ التّفاعليّةِ الدّيمقراطيّةِ الحضاريّةِ الانسانيّةِ، بقوانينَ عصريّةٍ ديناميّةِ القيمِ والآليّاتِ، للأحزابِ والانتخاباتِ والأحوالِ الشخصيّةِ، في كنفِ الحيادِ الوقائيِّ الموضوعيِّ المصيريِّ التّحصينِ دوليًّا، والّذي لا مَندوحةَ من وجوبِه بفعلِ وجودِ كمٍّ عديدٍ من بيئاتٍ مطبوعةٍ بخصوصيّاتٍ وتطلّعاتٍ مميِّزةٍ في فسيفسائيّتِنا الوطنيّةِ القَدريّة، وسْطَ فيالقِ الصّراعاتِ التّاريخيّةِ والنّزاعاتِ الجغرافيّةِ المستدامةِ الاستعارِ.

هذه هي ثلاثيّةُ الخلاصِ الذّهبيّةُ الأضلعِ، الّتي تعطّلُ احتكاكَ الحساسيّاتِ في الدّاخلِ، وتَحسُرُ الأنظارَ ما بين داخلٍ وخارجٍ، وتتيحُ تنافسَ الإنماءِ، في أطرِ مجالسَ محليّةٍ، ممثلةٍ ومعبِّرةٍ ومسؤولةٍ حقًّا، على مستوى البلديّاتِ والأقضيةِ والمحافظات.

فجديرٌ بنا إذًا أن نُقدِمَ إلى فصلِ الخطابِ في نزاعاتِنا ونوازعِنا، الّتي تتفاقمُ: بخنوعٍ ما، وعمالةٍ ما، وارتهانٍ ما، واستقواءٍ ما.. وبجهالةٍ وأنانيّةٍ ومزاعمَ وزعاماتٍ فارغة، حتّى كأنْ (بل) لا يُفهمُ الحُدّاثَ إلاّ التّراجمُ؛ فثمّةَ لَحًّا حالٌ، أوّلُها يقزّزُ وآخرُها يُؤايسُ!

نسلّمُ أوّلاً أَنّ الوطنَ هو وطنُ جميعِنا، وأَنّ حدودَه هي حدودُ جميعِنا، وأَنّ جميعَنا نُبقيه ونُبقيها لنا جميعًا. ونسلّمُ تاليًا بخلافاتِنا النّاشئةِ من اختلافاتِنا الشّتّى، وممّا نريدُه نحن ونستطيعُه نحن. ثمّ..

ثمّ، شأنُنا شأنُ أبناءِ البناءِ الواحدِ، يكونُ لكلٍّ خصوصيّتُه في خاصِّه، وللكلِّ المشتركُ الأرحبُ حُضنًا وحُصنًا وملتقى تذاكرٍ وتلاقحٍ وتنامٍ.. فضاءَ تجاوزٍ وإبداع. لا. ليس في ذلك هرطقةٌ. الهرطقةُ في الزّندقة. وكم نحن زنادقةٌ حتّى إشعارٍ آخَر!

ازدواجيّاتٌ وانفصاماتٌ وتحجيبُ وقائعَ وحقائقَ وتقنيعُ قناعاتٍ وكلامُ نهارٍ تمحوه هواجسُ ليلٍ..، لكأنّنا العُميُ نَرصدُ النّجومَ، أو الصُّمُّ نُصيخُ السّمعَ بين العسَسِ، أو أولئك الّذين يأكلون بآياتِ اللهِ ثمنًا قليلا!

أيّها النّاسُ، حقُّ النّاسِ أن يعيشوا كما هو لائقٌ وواجب.. أن يطمئنّوا إلى يومِهم وغدِهم ومستقبلِ أولادِهم والأحفاد. فلا بدَّ من مُعاقلةٍ شُجاعة: هدمُ ما يلزم لبناءِ ما يلزم، بغيةَ التّطويرِ في التّحت الّذي يُوفي إلى التّطوّرِ في الفوق؛ وهو ما هو من طبيعةِ الحياةِ.. ومثالُه حبّةُ القمحِ الّتي إنْ لم تَمتْ في الأرضِ لا تعطي السّنبلَ المطعِمَ.

فلا نتردّدنَّ، بَعدُ وأكثرَ إذًا، في الإقبالِ، بقابليّةِ طالبِ الشّفاءِ، على شَقِّ فيلجةِ الأحجيةِ الحجريّةِ الّتي نَستنقعُ في مَناتِنِها.. ولنخرجْ إلى الشّمسِ الّتي تطهّرُ وتنقّي وتجلو الوجوهَ. فإنّنا في التّفكّكِ وفي التّفتّتِ: عظامًا وركامًا، بين فكّي صنميّاتٍ ومحنَّطاتٍ وإيديولوجيّاتٍ، في أحزابٍ ومذاهبَ ونظامِ حكمٍ أثمرَ القُطربَ والعوسجَ والدّمعَ الغزيرَ..، ونقبعُ كالغرابِ على الخرابِ، وسْطَ ارتداداتِ الاحترابِ والإرهابِ وانهيارِ الاقتصادِ ومنظوماتِ القيمِ والآدابِ كبيرةً وصغيرة...

ومن دواهي الأيّامِ ونوازلِها أَن صرنا نغطّي سرقةَ المالِ بسرقةِ الدّمِ، وشراءَ العروشِ ببيعِ النّعوشِ، وتقريبَ الأقرباءِ بإقصاءِ الأكفياءِ، والانتصارَ للأحلافِ أو المحاورِ أو العائلاتِ الزّائلةِ بالانتصارِ على بلادٍ وعبادٍ وتاريخٍ مَجيد...

إنّ كلَّ شيءٍ يتبدّدُ ويتلاشى كدموعٍ في المطر. وما أشبَهنا بتمثالٍ يمدُّ يدَه نحو المستقبلِ، لكنّه لا يستطيعُ حتّى أن يغادرَ قاعدتَه!

ورغم رغم ذلك، لن يزولَ من قلوبِنا أنّ الحياةَ قطارٌ لا محطّةٌ، وأَنّ الجليدَ ماءٌ تجمّدَ ويجري من جديدٍ بقليلٍ من الدّفء...

نحن مُصادَرونَ نَجلسُ على البركانِ، في أنوفِنا الكبريتُ وتحت أقدامِنا الحِممُ.. بلى. ولكنّ لنا صدورًا وُكورًا للنّسورِ.. صخورًا للأرزِ والسّنديان. فلن نتخلّى ولن نكلَّ..

سنظلُّ نقرعُ الأجراسَ، ونقيمُ الآذانَ، ونكتبُ ونخطبُ ونعلّمُ أنّ هذا الوطنَ آنَ أَلاّ يظلَّ مرصودًا لمصائدِ الموتِ، بسببٍ أو بآخرَ، كلّما لاحَ في أفقِ فئةٍ أو منطقةٍ وهمٌ أو حلمٌ من طعومٍ- مطامعَ إقليميّة ودوليّةٍ، وكلُّها، إلى اليومَ، أرّقتنا وأقلقتنا وقلقلت منّا التّرابَ.. قسّمتنا قصمت ظهورَنا.. أعادتنا القهقرى عقودًا وعهودا.

فإذًا،

البابُ الّذي تأتينا منه الرّيح، علينا أن نسدَّه لنستريح. وإنّ لنا في ثلاثيّةِ الخلاصِ الذّهبيّةِ الأضلعِ خيرَ الأخشابِ للأبواب..؛ فليتَ قادةَ هذا الزّمنِ منذ زمنٍ هُم مَن يفعلون! فإنْ لا، واللا نافيةٌ، فالأَملُ معقودٌ على رئيسٍ يأتي ويستدركُ!!

فإلى رئيسٍ يأتي ويستدركُ:

نحن لا نعرفُ مَن قد تكون، ولا ما قد تكون. ولكنّنا نعرفُ كيف نريدُ أن تكون: من وجدانِ الشّعبِ، ولوجدانِ الشّعبِ.. لا حائرًا ولا فاترًا بلا وجهٍ ولا بصمات..، بل:

من يومِك الأوّلِ، كنْ ما يجبُ أن تكون، وافعلْ ما يجبُ أن تفعل.. فيأتيَك فيضُ قوىً من سماءٍ تُنزِلُ وأرضٍ تُطلِعُ.. تَرى جموعًا غفيرةً: من ثكالى وأيامى ويتامى، ومن جرحى ومرضى، ومهجّرين ومهاجرين، ومن مشرّدينَ بلا مأوى، وأولادٍ بلا علمٍ، وشبيبةٍ بلا عملٍ، وعمّالٍ بلا مصانعَ ولا متاجرَ ولا حقول..، يَهتِفون جميعًا لك بآلامِهم وآمالِهم وحُشاشاتِ أشواقِهم والأحلام..، بهم تقوى، تكونُ الرّئيسَ القويَّ يحفزُّ السّباقَ واستباقًا واستحقاقا.

بلسانِ الشّعبِ المسكينِ تكلّمْ، ولخيرِه ومستقبلِه اعملْ، واضرِبْ بسيفِه لا تخشى عَصيًّا أو عَتيًّا..، فسيلُ الشّعبِ جَرّافٌ!

نريدُك منّا وفينا ولنا، تأكلُ من خبزِنا الحافِّ، وتشربُ من مائنا المالحِ، وتنامُ على فراشِنا الباردِ، وتقفُ مثلَنا بأبوابِ المدارسِ والجامعاتِ والمستشفياتِ..، وتملأُ استماراتٍ لوظيفةٍ وجوازِ سَفر...

نريدُك أن تكونَ لنا، نحن الّذين في التّخلّي، ظِفرًا منّا.. وبلسمًا، لتَحكَّ وتُمَرهِمَ جِلدًا لنا، بالأدواءِ يَلتهبُ...

نريدُك الرّؤيويَّ بلولبيّةٍ توفيقيّةٍ جامعةٍ، لا باستداريّةٍ أفقيّةٍ جامدةٍ، ولا بُطولانيّةٍ عَموديّةٍ جامحة.. تَجيءُ من تطبيقِ الدّستورِ والقوانينِ، وتعملُ على تطويرِ الدّستورِ والقوانينِ، تعيدُ صياغةَ الوطنِ في حاضنةِ صيغةِ الميثاقيّةِ الفذّةِ.. وتَمضي قائلاً لكلٍّ منّا: فاخرْ، أنت لبنانيّ!

ولا.. لا تنسَينَّ أَنّ سيلَ الشّعبِ جَرّافٌ!!

www.georgesmghames.com



مدارات

مؤتمرٌ جامعٌ وكتبٌ جامعةٌ وأَسَسِيّةٌ ونُصبٌ.. ورعايةُ «الراعي»

أيّامُ كمال يوسف الحاج في جامعة سيّدة اللويزة

أيّام كمال يوسف الحاج في جامعة سيّدة اللويزة كانت حافلةً بمؤتمرٍ ومؤلّفاتٍ ونصبٍ.. وقلوبٍ ائتلفت على الإكبار!

١- في المؤتمر

جلسة الافتتاح، اشتملت، فضلاً عن شريط وثائقيّ، على كلمةٍ لرئيس الجامعة الأب وليد موسى، وأخرى لرئيس مؤسّسة الفكر اللبنانيّ في الجامعة د. أمين أ. الريحاني.



*وممّا جاء في كلمة **الأب موسى**:* في ٢ نيسان ١٩٧٦، كانت الجريمة، رحل كمال يوسف الحاج، وانكسر قلمه بضربة فأس.

ما كانت الخطيئة التي عوقب عليها؟ لماذا يُقتل أهل الفكر؟ لماذا الصراع بين القلم والفأس؟

جريمة كبيرة أن تتحدّث بالمحبّة والوفاق والحريّة والسلام، في زمن الحقد والانقسام والعمى الطائفيّ: تلك كانت خطيئة كمال يوسف الحاج!

إنّها الحرب تفترس، ولا تميّز؛ وما أهولها عندما تسيطر فيها العصبيّة والتطرّف والجنون!!

هذا ما نراه اليوم، في هذا العالم الظالم المظلوم، حيث المجزرة شاملة، تتنقّل من مكان إلى آخر، فلا ضمير ولا رقّة، ولا احترام لإنسانيّة، ولا إصغاء لعقل. أللهمّ نجّنا ممّا نحن عليه، وأعد إلينا صفاء الايمان وروح المحبّة واحترام الرأي الآخر.

اليوم، أيّها الأصدقاء، كما سنة ١٩٧٦، نرى الانسانيّة في محنة، ونرى العالم العربيّ غارقًا في الوحول والدماء والدموع. لهذا، حاولنا ونحاول الخروج من هذا النفق، بالإضاءة على دور العقل، ورجال الفكر، وأئمّة الفلسفة...

*وجاء في كلمة **الريحاني**:* ينعقد هذا المؤتمر بمناسبة فكريّة بارزة في تاريخ لبنان المعاصر، ألا وهي إصدارُ مؤلّفات كمال يوسف الحاج الكاملة.

يهمّ مؤسّسة الفكر اللبنانيّ في الجامعة أن تعتبرَ هذا المشروعَ نموذجًا يُحتذى، ومثالاً نسيرُ على منواله بالنسبة لكبار كُتّابنا ومفكّرينا. فنشرُ الأعمال الكاملة نشرًا علميًّا توثيقيًّا دقيقًا لكلّ فيلسوفٍ ومفكّرٍ ولاهوتيٍّ وفقيهٍ وكاتبٍ وأديبٍ وشاعرٍ وروائيٍّ من لبنان، هو جُزءٌ لا يتجزّأ من بِناءِ الصرح الفكريِّ الوطنيّ، وهو جُزء لا يتجزّأ من الأهدافِ الأكاديميّةِ والتراثيّةِ لمؤسّسةِ الفكرِ اللبنانيّ في الجامعة.

فالمؤسّسةُ تسعى أن تُسهمَ، ولو جزئيًّا، ببناء التاريخ الفكريّ اللبنانيّ الحديث، الذي بلغَ عمرُه الأربعمئة سنة، ونحن ما نزال في شتاتٍ من أمره.

***الجلسة الأولى دارت على:* فلسفة اللغة عند كمال الحاج، *وترأّستها* د. وفاء شعراني.**

*حول **اللغة- الأمّ**، توقّف **د. يوسف عيد** عند ثلاثة أمور:*

الازدواجيّة

تصدّى الدكتور الحاج لهذه المعضلة انطلاقًا من مبدئه في وحدة الجوهر والوجود طبعًا وتطبّعًا. فاللغة كانت بكيان الإنسان موجودة بوجوده، ووقف عليه أن يكلمن أفكاره في لسان واحد بالسرعة والاطلاق والابداع. وهي وصفات وجدانيّة. هذا الادراك الانعكاسيّ يعني ثلاثة أمور: ذاتًا مدركة، وذاتًا مدركة أخرى، وبينهما المظاهر الخارجيّة. فاللغة ليست مجموعة معان جسّدتها الأحرف والألفاظ، بل اتحاد الوجدان ذي الدلالة باللغة الدالّة. وعليه لا حاجز بين المعنى والمبنى. فالوجدان لغة بالقوّة، واللغة وجدان بالفعل. وهكذا فاللغة الأمّ جسد وحيد للوجدان الذي تنامى فيها، أو تنامت فيه. هي اندفاق الوجدان إلى الخارج. أفيمكن بعدها الحديث عن ازدواجيّة اللغة الأمّ؟

اللغة الأمّ وشروطها

لم يحصر الحاج اللغة الأمّ بالفصحى دون المحكيّة ، فهما من عجينة واحدة: الوجدان؛ بل حصر كلامه في اللغة التي تحقّق المزايا الثلاث: العفويّة والكليّة والإبداع، أكانت المحكيّة أم الفصحى، فاللغة التي يحقّق صاحبها هذه الشروط هي من دون شكّ، اللغة الأمّ التي يدعو إليها المجسّدة للإنسان بكلّيته. محصّلة هذه الحركيّة تبيّن عنده، عمق الصلة بين مفهومه العامّ لماهيّة الكائن في وجوده وجوهره.

اللغة الأمّ ومفهومها القوميّ

هذه اللغة الأمّ تجوهر وجودنا، وتوجد جوهرنا. هي أكثر من أنّها صوت الأمّة أو العفويّة المبدعة. هي التي نتكلّم بها في أحلامنا الليليّة. نعم، هي العفويّة المبدعة يتشارك فيها التاريخ والرؤية، لتصير فهمًا ديناميًّا، وليست وسيلة للتخاطب، أو مسألة ألسنيّة. هي أنطولوجيّة النفس وترجمة أمينة لأحوال العقل والقلب. فالقوميّة المتعدّدة الألسن عرضة للتهافت، وهي قوميّة مصطنعة. لن تصبح منيعة إلاّ يوم تعمّ فيها لغة واحدة.

*وعن: **الإستحداثات اللغويّة في مؤلّفات الحاج**، قال **د. ناصيف قزّي**:*

نتمنّى أن تحقّق الدراسة التي وضعناها منذ أواسط تسعينات القرن الماضي، المبتغى الذي طالما سعى إليه الحاج، ويتلخّص:

أوّلاً، بالدعوة إلى تطوير اللغة العربيَّة وتحديثها، بحيث تتماشى مع روح العصر ومقتضيات التطوّر. والتأكيد، بالتالي، على أنّ لغة الضاد قادرة أن تكون لغة فلسفة، قولاً وكتابة.

ثانيًا، أن نعيد إلى الأذهان مسارًا متقدّمًا على مستوى الأداء الفلسفيّ، شكلاً ومضمونًا، قد يصلح أن يكون منطلقًا لعهدٍ فلسفيّ جديد أكثرَ معاصَرَةً وحضورًا.

ثالثًا، أن نقفل جدلاً عقيمًا حول الفلسفة ولغتها، أو حصريَّة تلك اللغة، فنصل بالتالي إلى الاعتراف بأنّ اللغة العربيَّة هي جسر عبورنا إلى حوار حضاريّ حقيقيّ في المشرق العربيّ، وعبر هذا المدى المتوسّطيّ الذي منه انطلقت «روافد» الحضارات و«رواشق» المعرفة إلى العالم أجمع.

*وفي **مركزيّة فلسفة اللغة عند الحاج**، قال **د. أمين ألبرت الريحاني**:*

منذ باكر عهده بالتأليف، أدرك كمال الحاج معنى التلاحم بين الأدب والفلسفة، وأهميّةَ التواصل، أو اللقاح، بين لغة الأدب ولغة الفلسفة. ومنذ باكر عهده بنقد المعرفة وإنتاجها، أدرك كمال الحاج أنّ معركته الفكريّة تتشكّل وتبني خطّها النامي وخِطَّتها المتطوّرة على الجبهات الآتية: الحقيقة، العِلْم، الشِّعر، النحن، التجديد، واللغة.

الفكر واللغة عند كمال الحاج هما الوجهان الأصيلان للوجدان الإنسانيّ. والفكر الكامل لديه لا تكتمل معالمه إلاّ إذا كان ذا وجودٍ لغويّ. واللغة الكاملة عنده لا تكتمل عناصرها إلاّ إذا كانت ذاتَ جوهر فكريّ. ولكن يبقى السؤال: ما المقصود باللغة؟ أو ما الذي قصده كمال الحاج في معنى اللغة لديه؟ ونسمعه يجيب: «أقصِد باللغة العبارة المنظومة... أي تلك الوحدة الكلاميّة الّتي، عندما تُلَفظِن المشاعر والأحاسيس، تُعَقلِنها وتُرَوحِنها معًا».

وتتجلي مركزيّة اللغة في الفلسفة الكمحجيّة، حين يمعن صاحبها في توغّله بالربط بين اللغة من جهة والعقل والروح من جهة أخرى، إذ يجد أنّ في اللغة «تَظهَر الروابط. والعقل الروحيّ روابط. وفيها يَظهَر المنطق. والعقل الروحيّ منطق. وفيها ينكشف المعنى المجرَّد. والعقل الروحيّ تجريدُ معانٍ». وترتقي الفلسفة الكمحجيّة إلى مستواها الأرفع حيث نرتقي معه من «الكلمة الناسوت» إلى «الكلمة اللاهوت»، وحين يتمّ التلاحم بين اللغة والروح فيحدّثنا الحاج عن القيمة الميتافيزيقيّة للّغة.

من هنا تبدو مركزيّة اللغة عند كمال الحاج محورًا فكريًّا، وركنًا جوهريًّا يربط اللغة بمختلف الأقانيم البشريّة الخلاّقة، وبكافّة وجوه الانتاج الذهنيّ والوجدانيّ البشريّ على مستوى الفرد كما على مستوى الجماعة حتّى بلوغ المستوى الحضاريّ الذي يلفّ الكرة الأرضيّة.

***الجلسة الثانية دارت على:* فلسفة النصلاميّة، *وترأّسها* د. محمّد علي العُربي.**



***د. إيلي الهندي**، الذي تناول: **فلسفة الميثاق الوطنيّ: الطائفيّة البنّاءة**، حاول في ورقته* أن يستشفّ جوهر الميثاق وفلسفته وأهميّته في نشأة الكيان اللبنانيّ، وكيف أنّ مجافاته هي مجافاة لجوهر لبنان، ولا بدّ أن تؤدّي إلى خلافات ومشاكل...

ورقته تظهّر مفهوم الطائفيّة كنظام سياسيّ هو وليد الميثاق، وكيف أنّ الطائفيّة بحدّ ذاتها ليست آفة يجب الخلاص منها بأسرع وقت ممكن، كونُها سببَ كلّ المشاكل التي نعاني منها، بل إنّها على العكس جوهر الميثاق، وبالتالي هي علّة وجود لبنان، «إذا زالت... فإنّ لبنان يزول معها جبرًا»

وتناقش الورقة أهميّة الميثاق، فتعرض كيف أنّنا لم نمأسسه ولم نقوننه على مرّ السنين، كما أنّنا لم نعتمده كعقيدة تبنى عليها القوميّة اللبنانيّة، كما أنّنا لم نتوافق على مفهومها ومعناها وترجمتها السياسيّة، بل حصرناها بالممارسة السياسيّة والمحاصصة والمصالح الخاصّة والزعماتيّة والزبائنيّة.

ثمّ تعرض للمغالطة التي حدّدها الحاج حول نظرتنا للطائفيّة وخلط المفاهيم والإلتباس وحتّى انفصام الشخصيّة الذي نعيشه حول هذا الموضوع، ومنها المغالطات الفلسفيّة والمغالطات الاجتماعيّة.

وتخلص الورقة إلى عرض الأسباب الموجبة للمحافظة على الطائفيّة السياسيّة وروح الميثاق، وإلى عرض الوسائل التي يجب اعتمادها لترسيخ الطائفيّة وقوننة ممارستها بما يحفظ جوهرها وينقّيها من الشوائب..ليعود لبنان إلى سبب وجوده، ويتصالح مع رسالته الحضاريّة.

*وفي موضوع **النصلاميّة**، أوضح **د. جورج لبكي*** أنّ النصلاميّة لا تهدف إلى جمع المسيحيّة والإسلام في ديانة واحدة، بل تنطلق من كون المسيحيّة والإسلام رسالتين لديانة واحدة تجلّت بالمسيح وبالقرآن. ويقول في هذا الشأن إنّ كلمة النصلاميّة تدلّ على أنّ القوميّة اللبنانيّة هي زواج حضاريّ بين النصرانيّة والإسلام. فلبنان ليس مسيحيًّا أو مسلمًا، بل هو التناغم بينهما. وهنا برأيه تقوم عظمة القوميّة اللبنانيّة، وتحديدًا في الميثاق الوطنيّ الذي حافظ على الطائفيّة، علمًا أنّ القوميّة اللبنانيّة هي نتيجة اجتماع عدّة تيّارات دينيّة.

أضاف: للنصلاميّة أبعاد سياسيّة وعقائديّة. من الناحية السياسيّة، شكّلت النصلاميّة تسوية داخليّة لبنانيّة، ولبنانيّة عربيّة، ومسيحيّة إسلاميّة. مع التأكيد على أنّ البعد العالميّ للنصلاميّة منوط بالمسيحيّة الشرقيّة. أمّا من الناحية العقائديّة فتهدف إلى إبراز أوجه التقارب بين المسيحيّة والإسلام وعدم وجود تناقض بينهما. ويضيف كمال يوسف الحاج بأنّ الإسلام هو تثبيت لرسالة المسيح وتصديق لها. وقد دخل من باب اللغة في محاولة للتقريب بين الأصول المتناقضة للديانتين، محاولاً تظهير سرّ الثالوث عن طريق فلسفة اللغة، قائلاً أنّ اللغة العربيّة، وهي لغة القرآن، هي لغة الثالوث.

وختم: تندرج النصلاميّة في إطار مشروع توفيق رائد بين المسيحيّة والإسلام، لأنّ موضوع العلاقات بين الأديان مدخل إلى حوار الحضارات في عالم اليوم، يسمح بتلافي العودة إلى الحروب الدينيّة.

وتناول الأب د. جورج حبيقة البعد الماورائيّ في فلسفة كمال الحاج السياسيّة، قائلاً:

إنّ مسار كمال يوسف الحاج الإنسانيّ والفلسفيّ والسياسيّ والوطنيّ يتقاطع بشكل كامل مع مسار سقراط وأفلاطون معًا. ففي حياته لا انفصام البتّة بين التذهّن والكفاح، بين الفلسفة والسياسة، بين مدينة الانسان ومدينة الله. يقول في فلسفة الميثاق الوطنيّ: «حيث تنتهي السياسة تبتدئ الفلسفة. والعكس بالعكس. حيث تنتهي الفلسفة تبتدئ السياسة. أما قيل بأنّ السياسة هي فلسفة واقعيّة، وبأنّ الفلسفة هي سياسة مثاليّة؟»[٧/ميثاق، ٣٧] الفلسفة والسياسة يتداخلان ويتكاملان كمحرّك أحد لمجرى التاريخ نحو مصبّه الاسكاتولوجيّ. يقول كمال الحاج في هذا الصدد: «لا قيمة لقيم لا يناضل الإنسان في هذه الدنيا من أجل تحقيقها. إنّ القيم لا تتحقّق بمعزل عن الإنسان. ذلك أنّ الله ما أوجدها لتظلّ عالقة في عالم المُثل. لقد خلقها من لدنه كي تتحقّق في دنيا الآدميّين... في المجتمع البشريّ. وتحقيقها يستلزم انخراطًا بين الناس، ونضالاً، وحرمانًا، واستشهادًا... أعني سخاء الدّم» (٧/معترك).

لم يأتِ الحاج إلى الفلسفة إلاّ خدمة للسياسة في مضامينها اليونانيّة، أي خدمة لمدينة الإنسان في تعدّديّة أبعاده الأنطولوجيّة، التي تدفعه إلى أن يحقّق ذاته في أرضٍ، ويلتصق بذاكرتها الحضاريّة والثقافيّة، ويقلع منها إلى الوجود الماورائيّ في وحدة التّكاملٍ الكيانيّ. الانتماء ركيزة أساسيّة في جوهر وجود الإنسان الزمكانيّ، وفي طريقه إلى الوجود الآخر.

وفي هذا السياق يقول: «أجل ... الدين جوهر. أي أنّه وُجد مع الإنسان منذ أن سوّي الإنسان إنسانًا. والتاريخ دليل. إذا نحن استعرضنا الشعوب، القديمة منها والحديثة، رأيناها تماشي الدين منذ البدء أكثر وقبل أن تماشي أيّة قيمة أخرى من قيم الحضارة» [٧/ميثاق ٤٥].

وفي آخر المطاف، لم يكتب كمال الحاج فلسفتَه السياسيّة المشدودةَ أبدًا إلى البعد النهيويّ والماورائيّ بقلم تحليليّ، يجمع عمقَ المقاربة إلى رونق الأسلوب وحسب، بل كتبها أيضًا بقلبه وروحه ودمه. إنّه فعلاً شهيدُ رسوليّة السياسة التي تسعى إلى إقامة الانسان في مدينةٍ حيث اللهُ المحبّةُ والتآخي وملءُ المعنى الوجوديّ يتبوّأُ مكانةَ المنشأ والمصبِّ. شهيدُ الميثاق اللبنانيّ والصيغة اللبنانيّة المتجسِّدة في الطائفية البنّاءة التي دفعت البابا يوحنّا بولس الثاني إلى وضع لبنان على منصَّة المرجعيّة العالميّة للدول غير المتجانسة. شهيدُ لبنان الواحة المميَّزة للتلاقي بين الاتنيّات والأديان والثقافات في حضارةِ المحبّة، وفي منطق قبول الآخر كجزءٍ من الذات في وحدة الإنسانيّة ووحدة الوجود.

*الجلسة الثالثة دارت على: **فلسفة القوميّة اللبنانيّة**، وترأّستها **د. إلهام منصور**.*



*البروفسور **فكتور الكك**، وتحت عنوان: **الحاج في القوميّة اللبنانيّة والأمّة العربيّة**، تناول* إحياء الحاج للفلسفة اللبنانيّة إنطلاقًا من التراث الفينيقيّ، مرورًا بالعهود اليونانيّة والرومانيّة، وبلوغًا إلى «العهد المارونيّ». ثمّ مدّ بحثه على فلسفة اللغة في مفهوم كمال الحاج، وقد انطلق منها الفيلسوف للبحث في مفهوم القوميّة، معتبرًا أنّ القوميّة وجود سياسيّ وأنّ الوجود السياسيّ هو قوميّة، إذًا «القوميّة دعوة سياسيّة».

ثمّ تناول الكلّ مفهوم الأمّة في فلسفة الحاج وهو أنّ الأمّة هي روح القوميّة، وأنّ اللغة الجامعة هي العنصر المشترك الموحّد بين عناصر الأمّة. وبطبيعة الحال، انتهى الفيلسوف إلى أنّ ثمّة قوميّة لبنانيّة وقوميّة مصريّة، وهكذا دواليك في إطار العربيّة، مستشهدًا باستعمال الرئيس الراحل عبد الناصر عبارة «القوميّة المصريّة» في أواخر عمره. إلاّ أنّ مفهومه للقوميّة اللبنانيّة (الحاج) لم يكن المقصود منه قوميّة لبنانيّة فينيقيّة تاريخيّة، ولا إقليميّة مرحليّة، بل قوميّة لا تتنكّر لأيّة مرحلة من مراحل تاريخ لبنان، وتوجّهها الرئيسيّ نحو الأمّة العربيّة، تؤمن بالعربيّة لغة قدَّسها التنزيل القرآنيّ.

أمّا عن أركان القوميّة اللبنانيّة في فلسفة الحاج، فقال د. الياس الحاج:

- الفكر السياسيّ فرع من فروع العلوم التي هي من صميميّة الأفعول الفلسفيّ.
- قضيّة لبنان تجاوزت السياسة والإدارة هي قضيّة مصيريّة. قضيّة فلسفيّة. إنّها قوميّة.
- «سياسيٌّ لا يتفلسف، هو سياسيٌّ أعمى؛ وفيلسوفٌ لا يتسيّس، هو فيلسوف مقعد».
- وطرح الصوت: «لماذا لا يلتزم فلاسفتنا مشاكلنا اللبنانيّة؟»
- بفكر من عيار ثقيل، نزل السّاح، فاستحقّ لقب «فيلسوف القوميّة اللبنانيّة من غير منازع».
- «جُبْن اللبنانيّين من إعلان قوميّتهم يغدو إلى غياب الآلة المبرهنة».
- معضلة اللغة وضعت كمال الحاج وجهًا لوجه حيال معضلة القوميّة.
- القوميّة مركوزة في ذوويّتنا، ارتكاز الإنسانيّة عينها.
- لا إنسانيّة إلاّ في بدء من القوميّة: والقوميّة لا تُصطنع، بل هي تُفرض.
- الشعور القوميّ هو قوميّة بالقوّة، والقوميّة هي شعور قوميّ بالفعل.
- الدولة اللبنانيّة موجودة: إذًا القوميّة اللبنانيّة موجودة.
- أركان هذه القوميّة: وحدة طبيعيّة قوامها الأرض والاقتصاد؛ ووحدة بشريّة قوامها التاريخ واللغة؛ تتوّجها إرادة مشتركة للعيش الواحد.
- لأنّ خصوم لبنان يشتهونه قوميًّا، رفض كمال الحاج الزود عن لبنان إلاّ قوميًّا. رفض كلمة كيان، وكلمة وطن، وعبارة بلاد الأرز.
- الأخطار تتأتّى على القوميّة اللبنانيّة من: القوميّة العربيّة، القوميّة السوريّة الاجتماعيّة، القوميّة الصهيونيّة، الشيوعيّة الأمميّة. يلغى كيان لبنان إذا فازت إحدى هذه القوميّات.
- عظمة القوميّة اللبنانيّة تنبثق من كونها طائفيّة = «النصلاميّة».
- لا وجود لقوميّة عربيّة: هناك أمّة عربيّة.
- لا وجود لأمّة لبنانيّة: هناك قوميّة لبنانيّة.
- لبنان مستقلّ من حيث السياسة عن المجموعة الغربيّة، وهو مرتبط بها أيضًا من حيث اللسان، أي اللغة.
- تاريخ الأمّة العربيّة يبتدئ وينتهي مع تاريخ اللغة العربيّة، لا مع الإسلام.

*الجلسة الرابعة دارت على **المقترب التطبيقيّ للفلسفة اللبنانيّة**، وترأّسها **الأب العامّ مالك أبو طانوس**.*



*الأستاذ **أنطوان مكرزل**، وتحت عنوان: **معركة إقرار تدريس الفلسفة اللبنانيّة في الجامعة اللبنانيّة***، عرض للمراحل الثلاث التي قطعتها الفلسفة اللبنانيّة في مسيرة إقرار تدريسها الطويلة، وما اعترض ذلك الإقرار، في كلّ مرحلة، من عقبات، وما نجم عنه من ردود فعل صاخبة ومحمومة، وما تعرّض له الحاج في شخصه وفي طروحاته الفلسفيّة، من حملات تجنٍّ وتشفٍّ، وسوء فهم.

وأبرز الأب د. جورج كرباج أهميّة تدريس مادّة الفلسفة اللبنانيّة في الجامعات والثانويّات اللبنانيّة، من خلال العناوين:

- لماذا الفلسفة اللبنانيّة؟
- أبعادها.
- شخصيّة كمال يوسف الحاج.
- قوميّته، فلسفته ولبنانيّته.
- د. كمال يوسف الحاج: طائفيّ، كيف؟
- كيف ولماذا ندرج الفلسفة اللبنانيّة بالمناهج التربويّة (الثانويّة): المدارس والجامعات.

*الجلسة الخامسة دارت على **المقترب النظريّ للفلسفة اللبنانيّة**، وترأّسها **د. وضّاح نصر**.*



***د. جيرار جهامي**، وتحت عنوان: **مصطلح الفلسفة اللبنانيّة في فكر كمال الحاج**، قال:* صحيح أنّ كمال الحاج تكلّم عن الفلسفة اللبنانيّة مشروعًا مشرعًا على كلّ الاحتمالات. تكلّم عنه بوجدانيّة ما دام يرى أنّه لا فصل بين الفيلسوف وحياته وموطنه وحضارته. لكنّه يظلّ صاحب مشروع، آسف القول، أنّ أحدًا لم يبلوره ويرسّخه مؤلّفاتٍ، ويترجمه أفعالاً اجتماعيّة وسياسيّة وتربويّة حتّى يومنا هذا.

- إنّها فلسفة عقلانيّة كردّة فعل للغموضيّة المتطرّفة. والفلسفة إيمان بقدرة العقل البشريّ على اكتساب نظرة كونيّة، ومن خلالها طرح مشاكل الانسان، واستبعاد اللامعقول. لكنّ عقلانيّتنا

واقعيّة مؤمنة لا ملحدة.

- إنّها واقعيّة كردّة فعل للمثاليّة المتطرّفة. لا يريد كمال الحاج بناء دولة مستحيلة التحقّق، إنّما انطلاقته من واقع جدير بالاصلاح وترجمة المثل على أرض لبنان. إنّها الأخلاقيّات التي تترجم سلوكيّات.
- إيمانيّة نصلاميّة كردّة فعل للعلمانيّة المتطرّفة. فإقصاء الدين قد ظهر فشله في العقائد الشيوعيّة وغيرها، ووقعنا في مغالطات شوّهت جزءًا من ميولنا نحو الروحانيّة ونزعاتنا نحو المطلق. لكنّ كمال الحاج لا ينفي إيجابيّات العلمانيّة في الميادين الإداريّة والتوجّهات السياسيّة.
- عربيّة تغرف من عنديّات اللغة العربيّة التي لا تقتصر على أنّها لغة المسلمين وحدهم، إنّما هي أيضًا لغة المسيحيّين الذين ناضلوا في سبيل إعلاء شأنها. لذلك علينا أن ننظر صوب مرحلة النهضة ونكتشف دور النحاة واللسانيّين اللبنانيّين في ترسيخ ألفاظها وقواعدها وبُناها! إنّها كانت وتبقى اللغة الأمّ.

الفلسفة اللبنانيّة هذه حاجة قوميّة أكثر ممّا هي نظريّة فلسفيّة. فما العلاقة بين الفلسفة والقوميّة؟ يُفرد كمال الحاج مساحات واسعة من كتاباته تحليلاً لهده العلاقة، نظرًا إلى أنّها تحقّق هدفيّته تكريسًا منه لقوميّة لبنانيّة تجاه القوميّات الأخرى. فهو بكلّ بساطة قوميّ لبنانيّ لا غير.

*وجاء في مداخلة د. شادي رحمه: **مضامين الفلسفة اللبنانيّة عند الحاج**:* النزعة الوجوديّة - اللبنانيّة في فلسفة الحاج حتّمت طرحه لفلسفة لبنانيّة، حيث يبحث الانسان في محيطه اللبنانيّ عن الحقيقة، ويفسّر اختباره لها في واقعه الحياتيّ واحتكاكه بها في تحدّياته، وما أكثر هذه التحدّيات في «وطن قيد الإنشاء»، على ما يقوله الأب ميشال حايك.

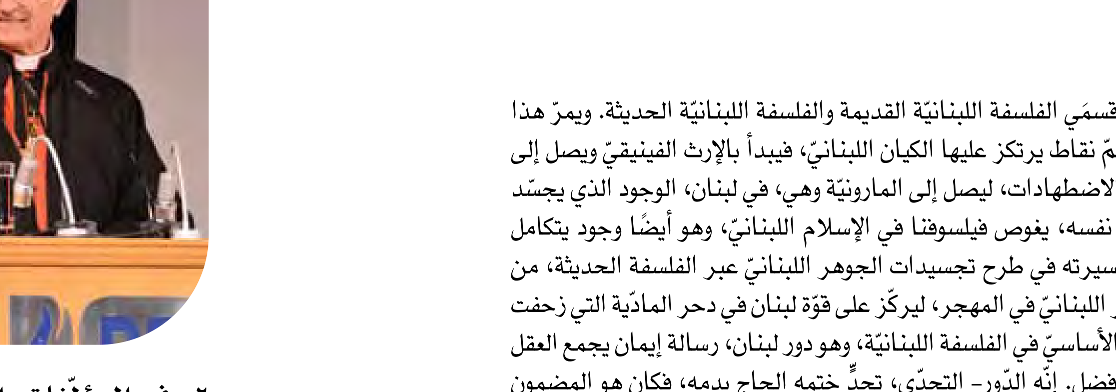
ولتحديد مضامين الفلسفة اللبنانيّة في فكر الحاج، نبدأ بمعنى الفلسفة، لنغوص في الاختبار الفلسفيّ اللبنانيّ. في هذا الاختبار، يتمّ تسييس البحث عن الحقيقة؛ ولا نقصد هنا التسييس بالمعنى الضيّق بل المعنى الذي أعطاه الحاج، أي تجسيده عملاً على الأرض لإقرار كيان لبنانيّ (لا تكاذب لبنانيّ) مبنيّ على رسالة لبنان في محيطه. لإظهار هذه الرسالة، عرض الحاج مسيرة الفكر اللبنانيّ منذ الفينيقيّين، وصولاً إلى الحاضر اللبنانيّ، عبر قسمَي الفلسفة اللبنانيّة القديمة والفلسفة اللبنانيّة الحديثة. ويمرّ هذا العرض بما يعتبره الحاج أهمّ نقاط يرتكز عليها الكيان اللبنانيّ، فيبدأ بالإرث الفينيقيّ ويصل إلى المسيح، حيث يشرح تاريخ الاضطهادات، ليصل إلى المارونيّة وهي، في لبنان، الوجود الذي يجسّد جوهر الايمان. وفي السياق نفسه، يغوص فيلسوفنا في الإسلام اللبنانيّ، وهو أيضًا وجود يتكامل مع الجوهر. ويكمل الحاج مسيرته في طرح تجسيدات الجوهر اللبنانيّ عبر الفلسفة الحديثة، من المدرسة المارونيّة إلى الفكر اللبنانيّ في المهجر، ليركّز على قوّة لبنان في دحر المادّية التي زحفت نحونا. هنا يظهر المضمون الأساسيّ في الفلسفة اللبنانيّة، وهو دور لبنان، رسالة إيمان يجمع العقل والقلب، ويَعِدُ البشريّة بغدٍ أفضل. إنّه الدّور- التحدّي، تحدٍّ ختمه الحاج بدمه، فكان هو المضمون الجوهريّ في الفلسفة اللبنانيّة.

*وحول العقل والإيمان في فلسفة الحاج، رأت السيّدة **بسكال لحّود*** أنّ الحاج الذي قرَّر، بعد بداية أدبيَّة، أن يمشي «الخطى الفلسفيَّة التي كُتبت عليّ»، عاد و«تنبَّأ» بأنّه سوف ينتهي أدبيًّا على غرار التصوُّف، علمًا أنَّه يعتبر التطوُّر الطبيعيّ يقضي بالتفلسف بعد التأدُّب، لا العكس. إلاّ أنّ التأدُّب المتأخِّر عنده خروج إلى رحاب الإيمان من مضائق المنطق. فهذا الذي اعتقد بدايةً أنّ «فوانيس الحقيقة موجودة في بلاد اليونان، هناك زيتها وفتيلها»، وأنَّ الفيلسوف وإن آمن، فإنَّما «يحمل في قرارة نفسه متمرِّدًا لا يقنع إلاّ بالعقل الطبيعيّ»، قد توَّج فلسفته بخيبته من الفلسفة، وكتب، تحت عنوان «وكان يسوع المسيح»، سفر خروجه من أثينا، وإيابه إلى أورشليم، راميًا عند أقدام العذراء «فلسفات هذا العالم الأفّاك». ولا يُستثنى موقف الحاج من العلم من هذين المدِّ والجزر اللذين يطبعان، عنده، العلاقة بين الفلسفة والأدب، وبين الفلسفة والإيمان. فبعدما افتتح مسيرته الفكريّة بعلمويّة متطرِّفة متأهِّبة لاستعمار مدارات الحقيقة والمعنى كلِّها، ولتوحيد البشر جميعهم، عاد وتساءل: «ولكن إلى أيِّ حدٍّ يستطيع (العلم) أن يذهب؟» وأجاب: «كلُّ مكاسب العلم، وهي من الأرض، إلى الأرض تعود».

فكيف بالإمكان قراءة هذه التوتُّرات الحدوديَّة بين أقاليم الفلسفة والأدب والعلم والدين عند الحاج؟ ما تحديد الفلسفة الذي يُستقرأ من نتاج يجعلها عقلانيَّة في مواجهة الأدب والدين، وقلبانيَّة في مواجهة العلم، ويرى فيها، هي نفسها، عِلمًا في بعض الأحيان؟ أَوَيُستنتج من كلِّ ذاك أنَّ ما أراده الحاج «فلسفة» لم يكن في السياقات المكرَّسة لترسيم الحدود على الأقلّ، سوى «أيديلوجيا مهنيَّة» تحرِّك حدودها وفق الخصم المنافس لها؟ أم أنَّها تدلُّنا إلى خاصِّيَّة أساسيَّة عنده هي زهده بوهم الموضوعيّة واعتباره الفلسفة «تجسيدًا أو امتدادًا لآلام أضرمتها الحياة في جنبات نفس (الفيلسوف) القلقة المتسائلة»، تحمل بالتالي «عواطف الفيلسوف، ونزعاته، وغرائزه، وتربيته، ومزاجه، وبيئته»، بجيث أتى نزوح الحدود عنده تأريخًا لمسيرته الوجوديَّة الشخصيَّة؟ يأخذ الحديث الحدوديُّ، والحال هذه، شكل أوتوبيوغرافيا فكريَّة هي نقيض الأيديولوجيا المهنيَّة القائمة على تورية التناقضات التي تمزِّقها، ونقيض العلمويَّة والعقلانويَّة اللتين تستعملان «مجهوليَّة» الطرح دليلاً مزيَّفًا على موضوعيَّة مستحيلة. قبل أن يلتزم شؤون مجتمعه، كمال الحاج فيلسوف ملتزم نفسَه، غير متبرِّئ من قلبانيَّة ما يطرح، وذاتيَّته، وتناقضاته، وفشل مساعيه... ولا يضيره بالتالي أن يبقي مسألة الحدود معلَّقة، والمسافة بين أثينا وأورشليم، بين العقل والقلب، فالقًا يخترق عقر الذات العارفة ولن يلتئم، طالما لم يحلَّنا الموت- أو موت الموت- من جزية التفلسف، ولم يحلَّنا لقاء البهيِّ من هذرنا به هذرًا شبيهًا برغبة بطرس، على جبل التجلِّي، ببناء خيمة للّذي بسط خيمة السماوات... وهو «ما كان يعلم ما يقول».

*.. وممّا يجدر التنويه به هو **الجلسة الأخيرة** التي ترأّسها **د. ضومط سلامه** وضمّت طلاّبًا من صفوف الفلسفة والتذوّق الأدبيّ: **رين زهر الدين - باميلا مكاري - فاديا شلّيطا - ريتّا غنيمة**، قاربن وجوهًا من الحاج بحضورٍ شجاعٍ مبشّرٍ بغدٍ معرفيٍّ واعدٍ لهنّ...*





٢- في المؤلّفات والنُّصب وميثاق «أَسَسِيّة بيت الفكر»

*فلقد أُطلقت المؤلّفاتُ كاملةً في احتفاليّةٍ حضرها **البطريرك الكردينال مار بشاره بطرس الراعي**، الذي كانت له كلمةٌ، هي في تاج الكلام جوهرةٌ كثيرةُ الأضواء، من قبَسِها هذه الأطياف:*

١. إحتفاليّةٌ تاريخيّةٌ كبيرةٌ مزدوجة تجمعُنا اليوم: إطلاقُ مؤلّفات كمال يوسف الحاج الكاملة، وتوقيعُ الميثاق التأسيسيّ لبيت الفكر- أَسَسيّة كمال يوسف الحاج، في رحاب جامعة سيّدة اللويزه العزيزة الزاهرة.

٢. فكم نُكبِر عملَ نجل الفيلسوف الكبير، العزيز الدكتور يوسف كمال الحاج، بجمع مؤلّفات والده، وهي حاليًّا أربعةَ عشرَ مجلّدًا فضلاً عن المجلّد التقديميّ لها.

٣. وكم نُثني على مؤسِّسي «بيت الفكر»: جمعيّةِ المرسلين اللّبنانيّين الموارنة، جامعةِ سيّدة اللّويزه، معالي الأستاذ ميشال إدّه، شركة جورج نعمة الله افرام بربتشويتي ليميتد (Perpetuity Limited) وأسرةِ الفيلسوف كمال يوسف الحاج.

٤. يُسعدني أن أُحيّي تحيّة خاصّة، زوجةَ الفيلسوف السيّدة ماغي الأشقر الحاج، شريكةَ قلبه ولغته وفكره، التي، بعد مأساة استشهاده، راحت تُهرّب مؤلّفاتِه الدُّررَ، وتجمعُ أولادَها الخمسةَ تحت جناحَيها، وتُطلقُ ورشةَ مجموعة مؤلّفاته الكاملة. وإنّي، تعبيرًا عن الشّركة الوطيدة بين البطريركيّة المارونيّة، التي أرساها بمؤلّفه «بكركي صخرة الخلاص» وبغيةَ مواصلتها مع العائلة بشخص نجلكما الدكتور يوسف، يسعدُني أن أقدّمَ لكِ ولنجلك، مداليّةَ البطريركيّة ورسمَ البركة الرسوليّة ومجموعةَ «روحانيّة قنّوبين» وسبحةَ العذراء العزيزة على قلب الدكتور كمال.

٥. كمال يوسف الحاج، ابنُ الشبانية العزيزة، جوهرةٌ لبنانيّةٌ وصفها عارفوه بالعمق، من خلال كتاباته وفكره، بعشرةِ ألقابٍ هي بمثابةِ إكليلِ مجدٍ على رأسه، فهو:

- فيلسوفُ اللغة العربيّة، وقد وضع كتاب «فلسفة اللغة» الذي سطّر فيه أرفع دفاعٍ فلسفيٍّ عنها وعن وزنها الأنطولوجيّ في الشخصيّة اللبنانيّة.
- سقراط لبنان، كما كَنّاهُ طلاّبه في الجامعة اللبنانيّة التي وضع لَبِنَتَها الأولى مع حفنةٍ من الروّاد.
- فيلسوف القوميّة اللبنانيّة، هو الذي رفع فلسفةً عقيديّةً راسخة للقوميّة اللبنانيّة، وقال: «إذا كانت الفلسفةُ هي التي قادتني إلى القول بقوميّةٍ لبنانيّة، فالقوميّةُ هي التي ساقتني، بدورها، إلى القول بفلسفةٍ لبنانيّة». «القوميّة» عنده تعني القوميّةَ الإنسانيّة، لا القوميّةَ العنصريّة، وتعني بالتالي الوجودَ السياسيّ، جوهرَ القوميّة، الذي يتحقَّقُ في وجود الدولة.
- فيلسوفُ الميثاق الوطنيّ الذي رأى فيه حركةً ديناميّةٍ متواصلة تلمُّ شمل أبناء لبنان المشتَّتين نصفَين وشعبَين وطائفتَين ومجتمعَين، وتجمعُهم تحت لواء حضارةٍ إنسانيّةٍ مميّزة في دفتر الشعوب. لقد وحّدَ كمال الحاج بالحروف ما يصعبُ توحيدُه على أرض الواقع المزري، إلاّ في عيون النفوس الكبيرة. فابتكر كلمة «النَصْلاميّة» الدّامجة بين مسيحيّةِ الناصريّ وإسلامِ المصطفى.
- بول كلوديل الشّرق، هكذا سمّاه صديقُه وقارئُه الغائصُ في فكره، البطريرك الكردينال بولس بطرس المعوشي، الذي كان الفيلسوفُ كمال قد سمّاه: «عميدَ لبنان».
- الفيلسوف اللبنانيّ المارونيّ، هكذا سمّاه سماحةُ الإمام موسى الصدر الذي، عندما زاره يومًا في بيت أجداده في الشبانية، قال: «إنّ وجودي في بيت الفيلسوف اللبنانيّ المارونيّ، كمال الحاج، هو التعايشُ عينُه».
- فيلسوف الأرْ- سماويّ الذي أراد أن يجمع في اتّحادٍ عميقٍ بين الأرض والسماء، وكم رغِبَ لو استطاع، في إنهاء حياته متنسّكًا في دير.
- معلّمُ البطاركة ومستوثقُ الرؤساء، هكذا سمّاه البطريرك الكردينال أنطونيوس خريش في رقيم التأبين يومَ وداعه.
- فيلسوفُ لبنان. هو اللقبُ الذي أطلقه عليه البطريرك الكردينال نصرالله بطرس صفير، ويعني لبنان الذات والرسالة والتاريخ، وأحلامَ كمال الحاج اللامتناهية.
- الفيلسوف مدى الأجيال، لقبٌ طالعٌ من قلب رئيس الجمهوريّة الراحل الياس سركيس، الذي قال بتواضعٍ كلِّيّ: «أنا ابنُ الشبانيّة. ستأتي الشبانيّة على ذكري في عهدي لستّ سنوات، وربّما لبعض العقود بعدها. ولكنّها لن تنسى كمال فيلسوفًا مدى الأجيال».

٦. أحبّ الفيلسوفُ كمال يوسف الحاج الحقيقةَ التي هي عطيّةٌ ثمينةٌ من الله تسلّمناها مثلّثةً من المسيح الإله المتجسّد: حقيقةَ الله وحقيقةَ الإنسان وحقيقةَ التاريخ. هذه الحقيقةُ المثلّثة وحدها تبني مجتمعَنا اللبنانيّ، ومنها وحدها نستمدُّ الحريّة، التي تشكّل أولى ثوابتِنا الوطنيّة في العيش المشترك.

٧. فما أحوجَنا في لبنان إلى أن يعودَ الجميعُ إلى الحقيقة. لا إلى حقيقتهم النسبيّة، بل إلى الحقيقة المطلقة الموضوعيّة! وما أحوجَنا في لبنان إلى أن نقولَ الحقيقة، ونخرجَ من دائرة الكذب والتكاذب!

٨. في ذكرى كمال الحاج، نجدّدُ إخلاصَنا للحقيقة بالقول والمسلك والعمل، وقد أعطى هو البرهانَ بإخلاصه يوم كتب متنبِّئًا: «قد يكذبُ الإنسان في كلّ شيء: في العقل، في المنطق، في العدل، في العلم، في القانون، إلاّ في واحد: عندما يشهد بدمه أنّه مالكُ الحقيقة. عندئذ لا يكون ودُّه كاذبًا».

كمال يوسف الحاج أحبَّ الحقيقة حبًّا شديدًا، وأخلص لها حياتَه كلّها، ومهرَ حبَّه وإخلاصَه هذا بدم الاستشهاد في ٢ نيسان ١٩٧٦.



*وكان **الأبُ العامُّ** لجمعيّة المرسلين اللبنانيّين **مالك أبو طانوس** استعاد كلمات من «المعلّم اللبنانيّ الكبير»، رأى فيها قاعدة ووصايا لسيّد بكركي وللمسيحيّين ولعيش الكهنوت وللمريَمة والايمان.*

من تلك الكلمات:

* لبنان التاريخ هو في تاريخ لبنان. وتحت سقف بكركي أقداس هذا التاريخ الذي لنا.

* «إذا انحدرت المسيحيّة في لبنان، فإنّ لبنان سينحدر معها».

* «ليتني تكَهَّنت!». «حظّي شاء منّي أن أزاول كهنوت الزواج. وهذا ما يُعزّيني. إلاّ أنّني راغب في الكهنوت الحقّ، أو في شيء منه، ولو آخر عمري...».

* مرّة تلو الأخرى حاضر كمال الحاج شاهدًا لوالدة الإله، وطلب شفاعتها بإلحاح، وتلا ورديّتها يوميًّا. وفي السنين الأخيرة من حياته تزوّجت المسبحةُ أصابعَ يده اليُمنى. وفي رؤيته، هي العذراء تعهّدت لبنان منذ أن كان.

*الوزير السابق **الأستاذ ميشال إدّه**، انتهى في كلمته المكتنزة إلى القول:*

غير أنّ الاجتهاد الفلسفيّ مشروعًا سياسيًّا عند كمال يوسف الحاج، بمعنى الانتماء الطبيعيّ إلى «وطنيّةٍ لبنانيّة»، لا يكتمل في تجربته الفلسفيّة إلاّ بما أسماه «النصلانيّة» التي يلخّص بها طبيعة الاجتماع اللبنانيّ، قاصدًا بذلك التلاقي، التشارك، العيش معًا، بين النصرانيّة والإسلام، أي تركيبة لبنان الكيانيّة التي انفطرت على التنوّع الدينيّ، طوائف ومذاهب. فلا يعود بالمستغرب أن يُعرِّف كمال يوسف الحاج عن نفسه بالقول أحيانًا : «أنا طائفيّ».

أساس الخصوصيّة اللبنانيّة يتجلّى إذن بكون الاجتماع اللبنانيّ غير متجانس دينيًّا. أساس الوطنيّة اللبنانيّة يتجلّى إذن بالعيش المشترك معًا. تلك هي فرادة الصيغة اللبنانيّة التي ابتكرت نظامًا سياسيًّا ديموقراطيًّا مختلفًا تمامًا ومتميّزًا عن مفهوم الديموقراطيّة القائم على الأكثريّة العدديّة التي تصحّ في بلدان المجتمعات المتجانسة. بل هو، هذا النظام، يقوم على التمثيل السياسيّ المنصف لجميع عائلات لبنان الروحيّة في هذا الوطن غير المتجانس دينيًّا. إنّه ديموقراطيٌّ فعلاً، لأنّه يعترف بالحقّ في الاختلاف، وباحترام الآخر وقبوله باختلافه.

هل أنّ كمال يوسف الحاج يا تُرى، كان سيغتبط لأنّ «وثيقة الوفاق الوطنيّ» في الطائف عام ١٩٨٩، والتي انتقلت مبادئها وتوجّهاتها إلى مقدّمة الدستور اللبنانيّ الحاليّ قد أنصفته حقًّا؟ وذلك بعدما أخذت فلسفيًّا بمشروعه السياسيّ، فوضعت حدًّا لتلك الحرب الطاحنة طيلة خمس عشرة سنة؟

فدستورنا ينصّ اليوم في مقدّمته على أنّ «لبنان وطن نهائيّ عربيّ الانتماء»، وعلى أنّه «لا شرعية لأيّ سلطة تناقض ميثاق العيش المشترك».

هل أنّ مشروع فلسفة كمال الحاج السياسيّ قد تحقّق، لنراه تبعًا لذلك يغادر الفلسفة «مُيَمِّمًا شطر أورشليم... إنّ مسيحًا يُنبئُ بالكوكب الجديد» على حدّ تعبيره؟

*ورئيس الجامعة **الأب وليد موسى**، توجّه في ترحيبه بالمدعوّين إلى صاحب الرعاية بالقول:*

أهلاً بك في دارك يا صاحب الغبطة والنيافة، ترفع الستارة عن النصب التذكاريّ لكمال يوسف الحاج، وتؤكّد، لنا وللتاريخ، أنّ السراج المضيء يوضع على المنارة، وأنّ أهل الفكر هم المنارات التي لا تنطفىء.

نحن فخورون بوقفة هذا الرجل الفيلسوف، على أحد مداخل هذه الجامعة، فتتعرّف إليه الأجيال الجديدة وتتأمّل في كتاباته وأفكاره.

كما أنّنا فخورون أيضًا بتوقيع الميثاق التأسيسيّ لـ«أسسيّة بيت الفكر». وأملنا أن نكون جميعًا أمناء على الفكر وعلى الايمان وعلى الحضارة في لبنان.

*وأخيرًا، كانت كلمة لآل كمال الحاج بلسان **الدكتور يوسف**، الذي اضطلع بمسؤوليّة نشر آثار والده في نطاق أسسيّة بيت الفكر، فشكرَ وقدَّر.. وختَم:*

هذا الفيلسوف المقدودُ من هِمَم، المجدولُ من شَمَم، المنذورُ لعزّ القِمَم، سيظلّ ملفان القوميّة اللبنانيّة الإنسانيّة، وسيّدَ كرامة الضاد، وضميرَ الميثاقيّة النَّصلاميّة، وعقلَ الفلسفة اللبنانيّة، وسلّيحَ التقدّس بالمسيح، ورسولَ البنوّة للعذراء، ما دام في قلب البشر عِطرُ الكِبَر.



أهلاً بك في دارك يا صاحب الغبطة والنيافة، ترفع الستارة عن النصب التذكاريَ لكمال يوسف الحاج





«أمين ألبرت الريحاني في ميزان النقد الأدبيّ» في نَدوةِ احتفاءٍ وإضاءات

«أمين ألبرت الرَّيحاني في ميزان النقد الأدبيّ» كتابُ خريطةُ طريقٍ إلى جغرافيا هذا الكاتب الوافرِ الثمارِ من شجرِ الفكرِ والشّعرِ وما استظلَّ أنواعًا أُخَر، وإلى كيفَ تكونُ المَنهجةُ في آراءَ منتخَبةٍ موضوعيّةٍ كشّافةِ وجوهٍ من وجههِ الرّحبِ.. وفي مساردَ موثّقةٍ مكمِّلةٍ مسهِّلةٍ فتّاحةِ آفاقٍ في أفقِ الدّراساتِ..

فهذا الكتابُ الذي عن الرّيحاني أصلاً، ومنه أصلاً على أصلٍ، كان مدارَ ندوةٍ في جامعة سيّدة اللويزة مساء ٢٦ شباط ٢٠١٤، شارك فيها الأب الرئيس وليد موسى والسادة إدمون رزق ودياب يونس وزهيدة درويش جبّور ومحمود شريح وسهيل مطر والمحتفى به، وقدّمتها ليال نعمة مطر.

***الأب وليد موسى** توقّف في كلمته عند ثلاثةٍ من وجوه الريحاني: الأديب والأكاديميّ والصديق، فقال عن الأديب:*

سجّل اسمًا لامعًا في تاريخ الأدب، وما قصّر في الحفاظ على الاسم الكبير الذي حمله. أمين ألبرت الريحاني، ولا أغالي، أعطى المكتبة الأدبيّة، عصارة فكر وثقافة وخبرة في الشعر، كما في النثر، في النقد كما في فنّ المقالة والخطابة والمسرحيّة، ونحن فخورون أن تكون جامعتنا، استطاعت أن تقدّم لهذا الأديب الأجواء القادرة على الإبداع والعطاء، فردّها إلينا ملوّنة بالحبر والعاطفة والوفاء.

معالي الأستاذ إدمون رزق، وبعد شطرٍ عن حداثةٍ وبيتٍ وطفلٍ يحملُ اسمَ عمِّه أمين، دفقَ بشطرٍ زادَ في الألقِ ألقًا.. قال:





حتّى الأمس، ظلَّت محبَّتي لأمين ألبرت الريحاني تكبيرًا لصورة قديمةٍ أحتفظُ بها في أعماقي، عن أسرةٍ نموذجيّةٍ تجمعُنا بها قُربى اجتماعيّةٌ- أدبيّة، تشكّل لديّ حافزًا دائمًا للاجتماعِ به، الاستماعِ إليه أو الحديثِ عنه!

لكنّني، بعد مواكبةِ عطائِه، وتصفُّحِ كتبِه، أجدُني في موقفٍ يتجاوزُ العاطفة المكنونةَ إلى التقديرِ والاعتزاز: إنّه فتى أدبٍ وفكر، صاحبُ أناشيد، موسوعيُّ النتاج، متعدّدُ الغَرض، نقّادٌ مُحَبَّبُ الأسلوب، يتداولُ الكلمةَ «بالأنْمُلِ العَشْرِ»، يصوغُها بحِرْفيّةِ الفنّان، وشوقِ المُلْهَمِ إلى الإبداع.

يتعاطى أمين ألبرت الريحاني مع اللُّغة بطَقْسِيّةٍ لبنانيّةٍ واثقة، فالبلاغةُ طوعُ قَلَمِه. في وجدانيّاتِه عمقٌ إنسانيٌّ بَهيّ: رسائلُه الى «سيرين» مزيجُ لهفةٍ وألم، حيثُ يتحوّلُ الحنانُ الأبويُّ إشراقًا روحيًّا، يطوي مسافاتِ الرحيل، بومضةِ فكر، يجمعُ ضِفافَ العوالمِ المتباعدةِ تحتَ قوسِ محبّة!

في كتاباتِه تنوّعٌ غَنيّ، وتعدّدٌ ثريّ. سواءٌ أحبَّ وهام فتغزَّل، أو امتُحنَ فكابدَ وصبرَ.. تأمّل وتبحّر، أو دقّقَ ومحّصَ فنقد، دَرَسَ ودَرَّس، فكَّ «أرصادًا» أو استكشف «أقاليم نفس»، ألّفَ أو ترجم، «صَهَلَت» أغانيه أو صفرَ «قطارُه»... في حالاتِه كلِّها، يبقى الأديبَ المفكّر، الباحثَ الأكاديميّ الرصين، الوطنيَّ المتجذِّر والانسانَ المؤمن.

... الآن، بعد سبعةِ عقودٍ من حِجّتي الى «الفريكه»، مع تلامذةِ مدرسة دير سيّدة مشموشه، وبَدء معرفتي بآل الريحاني، وما حظينا به من مَوَدّتِهم؛ يُسعدُني أن أُحَيّيَ الأمين، حاملَ الإسمِ المُضاعَفِ في بيتِهم، فتى وعمًّا، والمُزدوجِ في بيتِنا، أبًا وابنًا، قائلاً لذلك الطفلِ الذي كانَه، والرجلِ الذي هو: إنّك مثالٌ رائعٌ لاستحقاقِ الإرثِ وإعلاءِ الراية، فلأَنتَ «العِينةُ» التي أعَزّت «الجِينة»، بالقيمةِ المضافةِ والمُضاعفة...



*سعادة الدكتور **دياب يونس**، وبعد قولِه: «إنّ أرواح الآباء والأجداد هبطت إليه من الأعالي فتواصلت بتلك الصاعدة من أعماقه»، ثمّ سردِهِ للإصدارات، سأل وأجاب:*

السؤال الأوّل: ما هو هذا الكتاب؟ ومَنْ صاحبُه؟

على مؤلّفات أمينِ ألبرت الرّيحانيّ السبعةَ عشرَ المسرودةِ أعلاه، أَقبلَ نحوُ مائةٍ وعشرين كاتبًا وباحثًا وشاعرًا وصحافيًّا وإعلاميًّا ومسرحيًّا وناشرًا ورئيسَ جامعة وفقيهًا وقاضيًا وأكاديميًّا وعميدًا ونقيبًا يصوغون الأبحاث والمقالات بالعربيّة والفرنسيّة والإنكليزيّة.

من أربعَ عشرةَ دولةً هم. وهم في معظمهم لبنانيّون. وهم كُلُّهم نُخبةٌ من الأعلام وحَمَلة الأقلام ممّن لا يُعْوِزُهم نفسٌ أو ثقافة أو دُرْبة أو شجاعة أو موضوعيّة. بل تراهم يتلمّسون ويبحثون، يُنَظّرون ويَتَحَرَّون، يغترفون من قديم وحديث، يقابلون ويقاربون ويقارنون، يشرحون ويشرّحون، يعلّلون ويحلّلون، يصرِّحون ويلمِّحون... وحَسبُهم أنّ يقعوا على هيّنة في هذا الصرح المعماريّ الضخم.

أمّا أصحابُ هذا الكتاب فَكُتّابُهُ المائةُ والعِشرون. أمّا رحيقُ الكتاب ومحورُه فأمين ألبرت الرَّيحانيّ. هو كلّ حرف وفاصلة. هو الألف والياء.

هذا ويؤلّف الكتاب، بصفحاته الخمسِمائةِ والثلاثِ والتّسعين تُحَفَةً طباعيّةً فاخرةً وفخميةً تليقُ بِمَنْ كُتِبَ عنه، وبِمَنْ كَتَبَ...

أمّا السؤال الثاني فهل رَدَّدْتَ، يا أمين، مقولةَ أبي العلاء بما جناه عليك أبوك، أم رَدَدْتَها تحيّةً إلى ذلك الرَّيحانيّ الآخر المِقْحام الذي حَمّلَكَ الاسمَ الوقورَ واستفزَّ منك كلَّ ما فيك!

أغلبُ الظنِّ أنّك ابنُ البيت العريق، تبني كما سَمِيُّكَ وتُعْليانِ، فلا تَفاخُرَ بينكما في المجالسِ ولا تَشاطُرَ، ولا كبيرَ ولا صغيرَ، ولا أوّلَ ولا ثانٍ.

هو شَرَّعَ لك الكونَ أَقْبَلَ يستطلعُ نجمَ وادي الفُرَيْكه هو مولودٍ يحملُ الاسمَ العُجاب. وأنتَ شَرَعْتَ، منذ الفتوّات، تحملُ الوزنات، تُضوّئُ عليها، تجدِّدُ، تنشُرُ، تُضيفُ، وتبقى أمينًا على عهدِ الكلمةِ وتردِّدُ سِرَّكَ في سِرِّكَ: هذا ما جناهُ لِيَ أبي. هذا ما جَنَاهُ للعالمِ عمِّي!



*وتحت عنوان أمين ألبرت الريحاني، تصدّت **البروفسور زهيدة درويش جبّور** للكتاب بالقول المباشر:*

إنّه العمر بين دفّتي كتاب، بل هي جولة أفق في عالم أمين ألبرت الريحاني الفسيح أو قل في حديقة تزدان بالورود والأزهار والثمار حتى ليحار المرء أيّ رحيق هو الأشهى والألذّ. فأمين الريحاني الثاني- ولكلّ امرئ من اسمه نصيب- ليس فقط أمينًا على إرث عمّه الأديب والسياسيّ المحنّك والرحّالة الذي زرع لبنان في قلب كلّ قارئ حصيف، بل هو أيضًا المثقّف الشموليّ الأصيل، والناقد الثاقب الرؤيا، والمفكّر المتأمّل في مسائل الوجود، والشاعر المرهف الإحساس حين يسكب قلبه حبرًا على الورق.

.. نعم، يبدو أنّ الكتّاب والنقّاد الذين نسافر معهم عبر هذا الكتاب إلى عوالم أمين الريحاني قد أجمعوا على أنّ









الرجل يتمتّع بهذه الصفات التي تجعل منه مثقّفًا ومفكّرًا بامتياز، أغنى الأدب والنقد والثقافة العربيّة بنتاج، نجح الكتاب الذي بين أيدينا في توثيقه، بحيث يمكن اعتباره بحقّ بيبلوغرافيا شاملة توفّر على الباحثين والطلاّب الجامعيّين الكثير من الجهد والعناء والوقت، إذ تقدّم لهم في مؤلّف واحد كلّ ما كتب من مقالات نقديّة وأوراق بحثيّة في أعمال أمين الريحاني الأدبيّة المتنوّعة.

*وفي قفزة إلى الشعر، تقول **الدكتورة زهيدة** بعد شيء من تفصيل وتمثيل:*

يلامس الريحاني القلوب في دواوينه التي تتنوّع موضوعاتها؛ فقد أنشد الحبّ والمرأة، وغنّى الوطن في قصائد تكشف عن تجذّر في الأرض وانتماء أصيل للتراث الثقافيّ المشرقيّ. لكنّه لا يخفي ثورته على الجمود الذي تعاني منه الثقافة العربيّة، ويعلن غضبه...

وتضيف استطرادًا: هذا الطموح إلى التغيير والى التجديد الواعي للثقافة العربيّة دون قطيعة مع التراث، بل على العكس مع استلهامه وإعادة اكتشافه من خلال مقاربات تعتمد المنهج المقارن، يتجلّى في كتابات الريحاني النقديّة التي شملت مختلف مراحل الأدب والثقافة العربيّة منذ ما قبل الإسلام وصولاً إلى العصر الحاليّ مرورًا بالحضارة الإسلاميّة وعصر النهضة. وقد ساعده اطّلاعه الواسع على الثقافة الغربيّة والأنكلوسكسونيّة بشكل خاصّ، ومعرفته الوثيقة بمصادر الثقافة العربيّة، من جهة، واعتماده في النقد منهجًا استقرائيًّا لا يفرض على المادّة المعالجة قيودًا من خارجها، بل يطوّر المقاربات تبعًا لخصوصيّات هذه المادّة ومقتضاياتها، فجمع بين المرونة والتمسّك بالقواعد، وبين التحليل الموضوعيّ والذاتيّة التي يحتمها كلّ تذوّق للنصوص الأدبيّة. فالناقد البارع هو الذي ينفذ إلى ما تكتنزه النصوص من أبعاد خفيّة، وهذا ما لا يتوفّر له إلاّ إذا مارس النقد بكليّته، أي: بالفكر، والإحساس، والمخيّلة، والثقافة والمعرفة. هذا النوع من الكتابات النقديّة يصبح كتابة إبداعيّة بحدّ ذاته. وقد ارتقى النقد كما مارسه الريحاني إلى هذه المرتبة...

لكنّ الريحاني لم يكتف بالنقد الأدبيّ، بل جاوزه إلى طرح مسألة تحديث اللغة

العربيّة وعصرنتها متسائلاً «لماذا لم يقم عرب القرن العشرين بما قام به عرب القرن العاشر على الصعيد اللغويّ؟»

وأخيرًا، تقول: لا بدّ من التأكيد على أنّ معرفته الواسعة بالثقافة العالميّة وانتماءه الأصيل إلى الثقافة العربيّة يجعل من نتاجه نموذجًا للتثاقف القائم على وعي ثاقب وحسّ نقديّ، بعيدًا عن عقد النقص والانبهار بالحضارة الغربيّة.



*وممّا يُقتطف من ومضات **الدكتور محمود شريح** قولُه:*

طيّر إليّ أمين ما كُتب عنه على مدى قرابة خمسين عامًا «أمين ألبرت الريحاني في ميزان النقد الأدبيّ» قدّمه الرئيس غالب غانم في مختصر مفيد، فحواه أنّه في الحدائق الريحانيّة الغنّاء يطيب للأقلام أن تسرح، فهي حيثما تضربُ ضربتها في التراب أو تنزعُ القشرةَ عن اللبّ يدفق الماء وتلتمع الجوهرة؛ وختمه جورج مغامس في إشارة لمّاحة إلى أنّ الأمين فتّ مسك فكره في مجامر المفردة الطليّة والعبارة الجليّة بأسلوب جزل رشيق طليق الصهيل في أقاليم الحبر البكر.

***الأستاذ سهيل مطر** الذي استدعى الصداقةَ والأحلامَ بجامعةٍ وقلمٍ ووطن، قال:*

إذا كان الكتاب يُقرأ من عنوانه، فنحن أمام صورة ملوّنة كبيرة، نعلّقها بفخر على صدر هذه الجامعة.

مئة قلم، وبوركت، لمئة كاتب وكاتبة: أدباء كبار، مفكّرون، نقّاد، فنّانون، إعلاميّون، عبّروا عن آرائهم بأمين، بكتبه ، بشعره، بأبحاثه...

مئة شعاع، وأجملها أشعّةُ الحبّ، أضاءت عالم هذا الرجل المتواري الذي:
يحني رأسه دَعةً كرأس صنّين، يهوي، إن هوى، صعدا.

وأضاف: ما اصطدمت بأمين، مرّة، في اجتماعات وندوات ومسيرة، إلاّ وكانت الخاتمة: أنحني إجلالاً لما تمثّل هذه القامة من قيم أخلاقيّة ووطنيّة وأدبيّة...

وكم ردّدتُ قولَ ألبير كامو: لا تمشِ ورائي فقد لا أقود... لا تمشِ أمامي فقد لا أتبع. امشِ فقط بجانبي... وكن صديقًا.

*وأخيرًا، كانت كلمةٌ أخيرةٌ، قالها صاحبُ الكلمةِ التي انعقدت حولها كلُّ الكلمات، **الدكتور الريحاني**:*

شكرًا لمن نطقَتْ أقلامُهم بما في قلوبهم والعقول، فساهموا جميعًا في رسم هذه اللوحةِ الزيتيّةِ الرائعة، التي سأبذلُ جهدي كي أُشبِهَها ولو مِن مسافةٍ قَصِيَّة...

أنتم اليوم أوقعتموني في خطيئة حُبِّ الذات، فأسكرتموني السكرةَ القدسيّةَ المباركة، ثمّ أيقظتموني من دُواري لأنعمَ، على الدوام، بكلِّ حرفٍ كتبتُم، وكلِّ كلمةٍ نطقتُم، وبكلِّ فعلٍ جميلٍ فعلتم. أنا اليومَ مكتنزٌ بكنـزٍ جَوهَريٍّ من كلماتكم لا يبور.

وفي النهاية قدّم الأب الرئيس، بيد المطران منجد الهاشم، درعًا تقديريّة لقطب الاحتفال، الذي استكمل توقيع الكتاب، وسط تبادل الأنخاب.



مؤتمر عن «الشمال في كتابات الأدباء» في جامعة سيدة اللويزة - برسا

نظّمت جامعة سيّدة اللويزة- برسا يوم الجمعة ٢٨ آذار ٢٠١٤، مؤتمرًا بعنوان «الشمال في كتابات الأدباء» في قاعة المؤتمرات، في حضور نائب المجلس الدستوريّ الأعلى القاضي طارق زيادة، والسيّدة فيرا يمّين ممثلة السيّدة ريما سليمان فرنجية، ومدير كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة في الجامعة اللبنانيّة الدكتور جان جبّور، ورئيس بلديّة الميناء السابق عبد القادر علم الدين، ورئيس المجلس الثقافيّ في لبنان الشماليّ الدكتور نزيه كبّارة، وحشد من المهتمّين والطلاّب.

جلسة الافتتاح





استهلّ المؤتمر بكلمة ترحيب من مسؤول العلاقات العامّة في الجامعة **إدغار حرب**، الذي أثنى «على أهميّة اللقاء حول كتاب أو مؤلّف في زمن المشاكل والاضطرابات، لأنّنا نؤمن أنّ الكلام الفكريّ والثقافيّ يلوّن السماء بلون قوس قزح، ويعلن بدء السلام».

وأشار مدير الجامعة **الأب سمير غصوب** «إلى أنّ الكتابات اللبنانيّة التي نالت العالميّة وحصلت على الجوائز الدوليّة، إنّما قامت على الطبيعة اللبنانيّة التي نقلت جمالات المناطق التي وهبنا إيّاها الله، وقد اتّضح أنّنا نحن الكبار لم نحسن الحفاظ عليها. فضاعت وضاعت دروبنا معها». وتمنّى أن يكون هذا المؤتمر «إعادة صياغة الصورة الأولى للقرية والمدن اللبنانيّة».

ونوّه منسّق المؤتمر **مايكل الحاج** بأنّ الشمال جذب منذ زمن كتابات الأدباء الذين حاولوا أن يشرحوا علاقاتهم بالمحيط الذي يعيشون فيه، وينقلوا صور الطبيعة كما عايشوها؛ لذا من الممكن أن تظهر عدّة مواضيع. وقد توقّفنا عند هذا العنوان الذي قادنا إلى التعاون مع عدد من الجامعات الراغبة في نشر الثقافة، ما يدلّ أنّ الجامعات هي لنشر الفكر والثقافة، وتتكامل في تنمية هذا الحراك.

وقدّمت أعمال المؤتمر **الدكتورة ميريام إندراوس القوّال** متناولةً طبيعة مدن الشمال وقراه بأقلام كتّاب شماليّين، مؤكّدة على متابعة الإصدارات عن طبيعة الشمال وفرادته بمؤتمرات متواترة.

ثمّ إلى كلمة **الدكتور سابا زريق** رئيس مؤسّسة شاعر الفيحاء سابا زريق الثقافيّة الذي أعلن عن تبنّي المؤسّسة لنشر أوراق المؤتمر في كتاب لتظهير صورة الشمال الحضاريّة.

الجلسة الأولى: من الدروب الساحليّة

أدارت الجلسة الأولى السيّدة **فاديا علم الجميّل**، (جامعة القدّيس يوسف). **الدكتورة نضال الأميوني** (الجامعة الأميركيّة اللبنانيّة) عرضت صورة طرابلس في رواية حيّ الأميركان للأديب الدكتور جبّور دويهي، حيث رأت أنّ رواية «حيّ الأمريكان» تركّز على «تصوير واقع مدينة طرابلس اللبنانيّة من خلال بؤرة مركزيّة تتمثّل في الحيّ الذي تحمل الرواية اسمه، ومن خلال شخصيّات تنتمي إلى هذا الحيّ الشعبيّ وإلى أحياء أخرى في المدينة. وتتّخذ من الوقائع السياسيّة والاجتماعيّة المعاصرة منطلقًا لتشكيل عوالمها السرديّة وبناء حكاياتها، وبلورة رؤيتها لما يجري في الحياة».

وتحدّثت **الدكتورة غادة صبيح** (جامعة الجنان) عن طرابلس النهريّة في ثلاثيّة سفير لبنان في مصر الأديب الدكتور خالد زيادة، وممّا قالته: ويأخذ زيادة بتصوير المكان (ضفّتي نهر أبي علي) بدكاكين الحرف الحديديّة وباعة اللحوم والخضار، والاختلاط ما بين أهل الريف وأهل المدن، وكيف صعد الأهالي الذين يسكنون سفح الهضبة إلى أعلاها، وكيف بنى المرسلون الانجيليّون والكاثوليك مدارس ومستشفيات فيها، وجاءها أغنياء الريف وفقراؤه فاتّسعت لقراهم، وكيف كان اختلاط بين أبناء الديانات المختلفة (ففي الجهة الشرقيّة من النهر عند سفح الهضبة وفي أعلاها ثمّة حارة السيّدة التي أخذت اسمها من كنيسة هي أقدم كنائس المدينة).

وتناول **الأستاذ أحمد السنكري** (جامعة بيروت العربيّة) طرابلس البحريّة في كتابي يوميّات مدينة وقناديل البحر للأديب الدكتور جان توما، وممّا قاله: «تحدّث جان توما بحسرةٍ عن هجرة عدد من أبناء المدينة في ظلّ فوضى الحرب الأهليّة حيث كان وقعها على الجيل الأوّل قاسيًّا، فيما تلقّف الجيل الثاني نعيم التقدّم في بلاد المهجر. إنّ حركة البنيان والعمران التي يسمّونها تقدّمًا وازدهارًا، جعلت وجه المدينة المألوف غريبًا. فقدت الميناء براءتها بالتطوّر الديموغرافيّ والجغرافيّ عندما قطعها شارع بور سعيد ومار الياس إلى ميناءين: قديمة للإبقاء على وضعها التراثيّ، وحديثة حادّة الطباع شرسة، متخلّية عن البرقع الأجمل بشرفاته الحلوة وأحواض زهوره. رُدم البحر وأنشئ الكورنيش البحريّ وصار حائلاً بين البحر والمدينة، فالعصرنة فرّقت بين المحبّين».





الجلسة الثانية: ومن الدروب السهليّة

أدارت الجلسة الثانية الدكتورة **ميريام إندراوس القوّال**، (الجامعة اللبنانيّة).
وتحدّث فيها كلّ من الدكتور **الأب شربل أبي خليل** (الجامعة الأنطونيّة) حول كتاب أمّ أحمد أمّ أنطون للدكتور فضل زيادة، وممّا قاله: «رائع هو هذا الإطار التاريخيّ الحاضن لعَلاقة الصداقة المميّزة التي جمعت أُمّ أحمد بأمّ أنطون حتّى ضُرب بها المثل وانعكست على سكّان بناية «أبو حنّا» ومحيطها ، وتربّع إسماهما على تاج هذا الإصدار، كأنّهما إسم واحد لشخص واحد، لتبقى وحدتنا كالملح الذي لا تفسده الدهور، نشهد معًا على الأرض التي أقامنا الله عليها، وكساها بثلج المحبّة، كالثلج الذي غطّى، عام ١٩٥٠، مدينة طرابلس حتّى رمال الشاطئ»!
أمّا **الدكتورة إميلي فيعاني** فتحدّثت، باللغة الفرنسيّة، حول كتاب شارع الكنائس في طرابلس لسفير لبنان في الكويت خضر الحلوة، وهو كتاب باللغة العربيّة إلاّ أنّ فيعاني قامت بترجمته إلى الفرنسيّة لتقديم صورة طرابلس الحضاريّة إلى أكثر من مجتمع، فرأت «أنّ الكاتب حاول أن يرسم بصدق الحياة اليوميّة لمدينة طرابلس عبر شارع الكنائس الذي كان يقدّم صحورة حضاريّة لواقع معيوش أسّسه أهل طرابلس والجوار على اختلاف انتماءاتهم».

كذلك تناول **المحامي شوقي ساسين** (رئيس منتدى طرابلس الشعريّ) درب القمر في الكورة من خلال كتابات الأديب فؤاد سليمان، فركّز بلغته الشاعريّة «على صور دروب القمر كما وردت في نصوص سليمان، إضافة إلى مقاربة هذه الصورة القمريّة في النصوص الشعريّة العربيّة القديمة والمعاصرة».

الجلسة الثالثة: إلى الدروب الريفية

أدارها **الدكتور سامر أنّوس** (جامعة البلمند). وألقى **الأستاذ مايكل الحاج** (جامعة سيّدة اللويزة) مداخلة حول الريف عند جبران، فقال: «لقد رأى جبران في الطبيعة تجسيدًا لألوهيّة الخالق وحياةً تؤثّر في أقرانها من البشر، فاستمدّ منها أفكارًا وأحاسيس أغنت كتاباته. لقد آلمه أن يرى الانسان يبتعد عن الطبيعة ويلجأ إلى المدن المزدحمة كالنعاج الهاربة من ذئب مفترس. وفي مقابل هذا، يذكر جبران أنّه كلّما أغمض جفنيه يعود بالحلم إلى بشرّي، تلك البقعة الجميلة في شمال لبنان حيث الوديان ملأى بالسحر والإباء، وحيث الجبال المكلّلة بالمجد والعظمة تسعى لملاقاة السماء».

كما تحدّث **الأديب أنطوان القوّال** عن الريف الشماليّ في الزجل اللبنانيّ، فقال: «عبّر الشاعر الشعبيّ، بعفويّة وصدق، عن تعلّقه بضيعته وإخلاصه لها، فهو رسّام طبيعتها، ومراقب تصرّفات أبنائها في بيوتهم وأماكن لهوهم وعملهم، ومدوّن عاداتهم وتقاليدهم، ومؤرّخ حوادثهم، ومندوبها إلى الجوار في المناسبات المختلفة. في خلال بحثي أحصيت حوالى مئة وثلاثين شاعرًا شعبيًّا في الشمال، ووجدت أنّ كلّ واحد، أو أكثرهم، أبدع في وصف ضيعته، فبرزت في أحلى حللها الطبيعيّة جنّةً تتباهى بجمالها الفتّان ومناخها الشّافي، وتفخر بكرامة أبنائها وشجاعتهم وعنفوانهم، وبماضيها العريق».
ختام الجلسة الثالثة مداخلة **للدكتورة فدى درباس** (الجامعة اللبنانيّة) باللغة الفرنسيّة، حول «وادي الصمت- قاديشا عند ستيفاني ناصيف»، فعرضت لمضمون الكتاب من حيث فلسفة الصمت التي تعمّ وادي قاديشا وعلاقة ذلك بالنفس البشريّة في مسرى قصصيّ متمايز.

وختامًا، جرى توزيع دروع تذكاريّة لمؤلّفي الكتب.





مركز دراسات الانتشار اللبنانيّ

أبحاث، وثائق، قصص، وقطع فنيّة عن الهجرة ولبنان

عادة يعكس الحديث عن الهجرة نوعًا من السلبيّة في أذهان الناس. المغترب أو المهاجر هو من ترك بيته، عائلته ووطنه من أجل لقمة العيش، من أجل الدراسة، أو ربّما هربًا من بلايا كثيرة كالحروب والمجاعة. فنقرأ غالبًا في دراسات إحصائيّة- تنمويّة عن كفاءات يخسرها لبنان سنويًّا، من جرّاء هجرة العقول والنزف البشريّ الذي نعاني منه منذ نحو أكثر من مئة عام على الأقلّ. غير أنّه بعيدًا عن هذه الصورة القاتمة، تبدو النواة التي أسّسها اللبنانيّون في الخارج لا علاقة لها بهذه الصيغة، بل هي وكما يظهر لنا مركز دراسات الانتشار اللبنانيّ في جامعة سيّدة اللويزة LERC، عبارة عن بلورة إسهامات للعديد من المغتربين في مختلف أرجاء المعمورة.

تعود هذه المبادرة الأكاديميّة إلى العام ٢٠٠٣ عندما ارتأت إدارة جامعة سيّدة اللويزة إنشاء مركز دراسات الانتشار اللبنانيّ، إدراكًا منها لأهميّة المغتربين ومساهمتهم، ليس فقط في لبنان، بل في البلدان التي اختاروها موطنًا لهم. هذا ما أكّده سفير المكسيك السابق في لبنان خوسيه ألفاريز فوينتس خلال حفل تكريمه في الجامعة لمناسبة انتهاء مهامّه العام الماضي (٢٠١٣) «هذا المركز كنز للهجرة اللبنانيّة، ويجب الافتخار به». وأشاد بأنّ من أهمّ مؤشّرات نجاح الاغتراب اللبنانيّ في المكسيك هو قدرة اللبنانيّين، ليس فقط على الاندماج في المجتمع، بل أيضًا مساهمتهم بـ ١٢٪ من مجموع الناتج القوميّ. وأضاف أنّ ستّة وزراء في الوزارة الحاليّة، متحدّرون من أصل لبنانيّ.

لا شكّ، ثمّة مفارقة جوهريّة نستحضرها هنا عند التعمّق بما يقدّمه لنا مركز الانتشار اللبنانيّ، فيكاد أن يكون الوحيد من نوعه في المنطقة، خاصّة لنوعيّة الأبحاث والمنشورات الصادرة عنه. وتتحوّل فكرة الاغتراب (كفكرة سياسيّة- علميّة) اليوم، وفي عصر التواصل الإلكترونيّ، إلى مفهوم جديد في دراسة السياسة الدوليّة والمحلّيّة. ويصبح المركز قطبًا إستراتيجيًّا للباحثين، ليس فقط في مجال دراسات الهجرة، والعلوم السياسيّة، والعلاقات الدوليّة، والجنسيّة، وغيرها، بل وأيضًا في تطبيق مفاهيم نشوء لبنان وتطوّره؛ وفي تحليل منهجيّ- إجتماعيّ للمنطقة ككلّ، لن يجد له منازعًا، بل على العكس يشكّل بوصلة رئيسيّة للمتعمّقين في تاريخ الهجرة من لبنان إلى جميع أنحاء العالم، وفي دور المهاجرين في تنمية وطنهم الأمّ والبلدان المضيفة، وفي تبادل المعارف والمهارات. ونسأل أليست الهجرة أحد أسباب التغيير وقلب الموازين والأفكار؟

«بدأ تعاوني غير الرسميّ مع مركز الانتشار لحظة عرفت أنّ مديرة المركز ستكون غيتا حوراني. كنت قد تعرّفت عليها في واشنطن، وحَصدتُ تقديري لعملها ومهنيّتها العالية»؛ *يصرّح الدكتور إدوارد علم، مدير مركز البحوث في القيم والفلسفة في جامعة سيّدة اللويزة، عن بداية تعاونه مع المركز، ويضيف:* «أدركت سريعًا القيمة التي سيضيفها المركز في مجال الأبحاث، وما يمكن أن يضيفه إلى اختصاصي في الفلسفة والدين. وكان قرار العمل عندما زار لبنان أحد الباحثين من أجل كتابة بحث دبلوم دراساته العليا حول دور بكركي في السياسة اللبنانيّة، وكانت لي حظوة مواكبة بحثه. كما كان لي أيضًا أن أجري بحثًا حول الدين والهجرة من خلال تعاوني مع المركز طوال فصل دراسيّ كامل. أرى أنّ للمركز أهميّة أساسيّة، ليس فقط في مجال الأبحاث وتطوير منهجيّة التعليم، بل وأيضًا من خلال مساحة إعادة الاتصال بالأرض الأمّ بطريقة واعية وهادفة على المستوى السياسيّ، والاجتماعيّ، والاقتصاديّ».



وأهداف المركز الحاليّة متنوّعة نذكر منها: تشجيع القيام بالأبحاث حول الهجرة اللبنانيّة من منظور دوليّ مقارن، والمشاركة في وضع السياسات الخاصّة بالهجرة من إلى وعبر لبنان، ولعب دور المستشار للمنظّمات الحكوميّة وغير الحكوميّة؛ جمع المصادر الأوّليّة النصيّة وغير النصيّة، البصريّة والسمعيّة؛ تنظيم المؤتمرات والندوات حول مختلف مواضيع الانتشار اللبنانيّ؛ تطوير «برنامج تاريخ شفهيّ» وطباعة المذكّرات الفرديّة والأبحاث اللبنانيّة حول الاغتراب؛ التركيز على الانتشار اللبنانيّ ودعمه واستضافة متخصّصين وطلاّب من أجل تسهيل بحثهم عن الهجرة في لبنان، بما في ذلك دور الهجرة في التنمية. وضع نظام قاعدة بيانات لجمع وتحليل المعلومات المتعلّقة بالانتشار. وفي هذا الإطار استقبل المركز (ولم يزل) الأساتذة والطلاّب (من لبنان والخارج) الراغبين في العمل أو التدّرب على الأبحاث. ويتلقّى المركز طلبات لإبداء الرأي العلميّ والقانونيّ من مؤسّسات دوليّة، كما من وزارات الخارجيّة، خصوصًا الأجنبيّة منها، في أمور تتعلّق بالجنسيّة والتجنيس واللاجئين وغيرها. كما يتلقّى آلالف الاتصالات من باحثين أو من أشخاص ذوي أصول لبنانيّة بحاجة إلى معلومات أو وثائق.

روت أدريانا بو ديوان (٢٢ عامًا)، وهي تحمل إجازة في العلاقات الديبلوماسيّة والشؤون الدوليّة من جامعة سيّدة اللويزة، وتعمل حاليًّا منسّقةً لبرنامج التدريب في قسم الدراسات في التلاقي الثقافيّ



لمؤسّسة أديان، عن خبرتها في المركز، أنّ مدّة التدريب المكثّفة التي خضعت لها في المركز استمرّت لنحو العام ونصف العام، ساهمت ليس فقط في بناء معلوماتها الثقافيّة، بل وأيضًا في صقل شخصيّتها ما أكسبها ثقة بنفسها لم تدركها من قبل.

قالت بو ديوان: «تعلّمت الكثير أثناء تدرّبي في المركز، وطوّرت مهاراتي العلميّة والعمليّة. هذا ساعدني في الحصول على وظيفة حتّى قبل تخرّجي من الجامعة». وتابعت: «تمحور عملي حول رصد الصحف والتدقيق في المقالات المتعلّقة بموضوع الاغتراب كمرحلة أولى. وشاركت في كتابة سير ذاتيّة لأبرز المغتربين اللبنانيّين، وللمؤسّسات كما الشركات التي أسّسوها في الخارج. وعملت أيضًا على مساعدة الباحثين من خلال قراءة مراجع عدّة حول موضوع حقّ استعادة الجنسيّة اللبنانيّة، الذي استرعى اهتمامي، فتعمّقت في دراسته».



ETAT DU GRAND LIBAN

CARTE D'IDENTITÉ

N°

Etat - Civil

Nom et prénoms: Mohammed ...	الاسم والشهرة
Prénoms du père	اسم الاب
Prénoms de la mère	اسم الوالدة
Date et lieu de naissance: Beyrouth 1893	تاريخ ومحل الولادة
Rite: Islam	المذهب
Profession	الصنعة
Lettré ou illettré	هل يكتب ام لا
Marié ou célibataire. (enfants)	متأهل او اعزب (الولد)
Domicile (1): Beyrouth ...	محل الاقامة (١)
Sandjak	لواء
Caza	قضاء
No. du Reg.	رقم السجل

SIGNALEMENT — الاشكال

Taille	القامة
Yeux	العينان
Cheveux	الشعر
Sourcils	الحاجبان
Nez	الانف
Visage	الوجه
Barbe, Moustache	اللحية والشاربان
Particuliers	

ولكي لا يبقى الاغتراب مماثلاً لفكرة العرض والطلب التجاريّة، ولئلاّ تصبح الفكرة مجرّد ربح أو خسارة وفق النسبيّة والحظ، انتظر مؤسّسو المركز حتّى حلول العام ٢٠٠٥ لنيل الشهرة الدوليّة عند إنشاء متحف ذاكرة جماعيّة «متحف لبنان والهجرة»، الذي يروي قصّة مغامرين نحو بلاد بعيدة. ضمّ إليه في العام ٢٠١٠ معرض فنون الهجرة اللبنانيّة.

لقد شكّلت السنوات العشر الماضية، بالفعل، سلسلة إنجازات هائلة، حقّقها المركز وهيّأته ليصبح رائدًا في مجاله، بل المركز الوحيد في العالم الذي لا يمكن لباحث في الموضوع أن لا يتواصل معه أو يزوره.

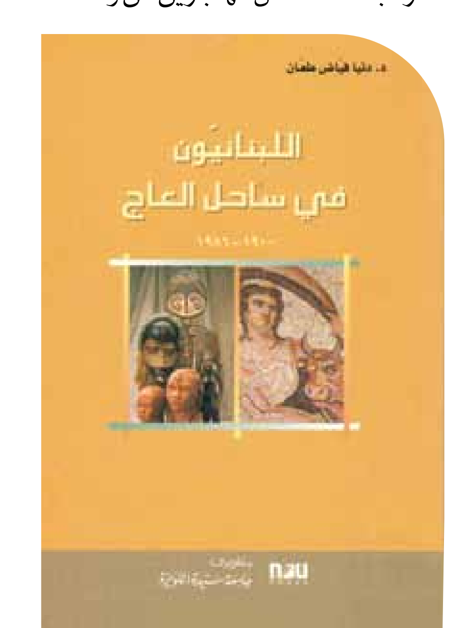
والجدير ذكره أنّ المتحف والأرشيف الأصليّ والأرشيف الالكترونيّ تضمّ لحينه وثائق وصورًا وكتبًا ومجلاّت وجرائد ومراسلات ومستندات، فضلاً عن لوحات فنيّة ومنحوتات وموادّ ثقافيّة عن الاغتراب. ويقسم المتحف النواة إلى مجموعات منها: الهجرة إلى البرازيل، وكولومبيا، والمكسيك، والولايات المتحدة الأمريكيّة، ونيجيريا، وجنوب أفريقيا، واستراليا، وكندا، واليابان وغيرها. وتحوي مكتبة المركز على منشورات بثماني لغات مختلفة تضمّ أطروحات تناولت الهجرة، بالإضافة إلى كتب أكاديميّة عن دراسات الهجرة المقارنة، وعلم النسب والتاريخ، والجغرافية، والاقتصاد، والسياسة. كما يضمّ الإنتاج الفكريّ للمغتربين من شعر وروايات وصحافة وغيرها من الكتب المتخصّصة.

تقول الدكتورة غيتا حوراني، مديرة المركز: «جامعة سيّدة اللويزة كانت سبّاقة في تأسيس أوّل مركز في العالم حول الهجرة اللبنانيّة، كما في تأسيس المتحف النواة، وفي تخصيص قطعة أرض لبناء المتحف الذي سوف يضمّ مركز الأبحاث، والمكتبة المختصّة، والأرشيف، إلى جانب صالات للقراءة، وصالات عرض فنيّة، وصالات لعرض الأفلام وتقديم العروض المسرحيّة، وغيرها بطريقة علميّة ومبتكرة بحيث يعيش الزوّار اختبارًا تفاعليًّا غامرًا. وهذا المشروع يمكن للجامعة تحقيقه بمساعدة المغتربين اللبنانيّين والمؤسّسات العالميّة التي تهتمّ بهذا النوع من الصروح العلميّة والثقافيّة. أمّا تأخّر البدء في إطلاق المشروع فيعود بمجمله إلى الأوضاع المترديّة في لبنان. لكنّنا نأمل دائمًا في أنّ الأمور ستتحسّن؛ ولذلك نستمرّ في تكوين المحتوى الذي سيستوعبه الصرح المنويّ بناؤه».

إنّ المركز يؤرّخ هجرة اللبنانيّين من منتصف القرن التاسع عشر حتّى اليوم. فهو يوثّق التحدّيات التي واجهت المغتربين وتواجهم، إضافةً إلى نجاحاتهم في الاقتصاد، والسياسة، والعلوم، والفكر، والفنّ، وغيرها. كما يعمل على جمع (وأحيانًا) كتابة قصّص المغتربين ونشرها. هذه القصّص تعكس صعوبة الانسلاخ عن أرض الوطن والأهل، والتأقّلم في الأوطان الجديدة، والإبقاء على الهويّة.

لحينه، يستمرّ العمل ليس فقط على الهجرة القديمة، بل وأيضًا على الهجرات الحديثة ما دام أنّ اللبنانيّين يقصدون بقاع الأرض باحثين عن فرص أفضل للحياة.

.. زيارة المركز بمثابة روايات مختلفة تَسرد بشغف قصص مهاجرين من وطننا!!



مدارات

الأب موسى باسم رابطة جامعات لبنان:

الصراعات السياسيّة تغتال جهودنا في سبيل الأعمال البحثيّة

*صبيحةَ الاثنين ١٧ شباط ٢٠١٤، وفي قصر الأونسكو، افتُتح مؤتمر رابطة جامعات لبنان تحت عنوان: «**البحث العلميّ والتعليم العالي: التحدّيات والآفاق**»، برعاية رئيس الجمهوريّة العماد ميشال سليمان.*
*رئيس الرابطة، **رئيس جامعة سيّدة اللويزة، الأب وليد موسى**، نظر بعينين اثنتين إلى واقعنا الجامعيّ بقوله:*

«رابطة جامعات لبنان تضمّ كبرى الجامعات في هذا الوطن: ١٧ جامعة، وحوالى ١٥٠ ألف طالب جامعيّ، وأكثر من ١٠٠٠٠ أستاذ. وهي، على تنوّعها واختلاف برامجها وأساليب التعليم، تتنافس بالجودة ورقيّ المستوى، إلاّ أنّها تعترف أنّ البحث العلميّ الحقيقيّ والمعمّق، لم يحقّق بعد التقدّم المطلوب، الذي يجعل لبنان في مستوى الدول الراقية».

أضاف: «ميزانيّاتنا، كجامعات خاصّة، أو كجامعة لبنانيّة، أو كوزارة، لم ترتقِ بعد إلى مستوى الحاجات التي يتطلّبها البحث العلميّ؛ في الأرقام، يقولون أنّ موازنات البحث العلميّ في لبنان، لا تزال أقلّ من ٠،٥ ٪ من الدخل القوميّ».

وتابع: «قال لي أحد الزملاء: التخلّف الذي نشهده في الحياة السياسيّة والإداريّة والاجتماعيّة، إنّما هو نتيجة إهمالنا لموضوع الأبحاث، في المجالات كافّة».
وهنا سأل الأسئلة الجارحة: «هل الطبقة السياسيّة أم النظام السياسيّ، هما المسؤولان عن هذا القحط في الأبحاث وموازناتهوهل هما، النظام والطبقة، مسؤولان بالفعل عن هجرة الأدمغة؟ وهل، صحيح، أنّ الأربعين ألف طالب جامعيّ الذين يتخرّجون سنويًّا في لبنان، إنّما هم ضحيّة هذا الواقع السياسيّ الذي يقذفبهم إلى الخارج؟»

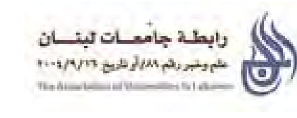




ثمّ عقّب: «لسنا في صدد تبرئة الذات أو جلد الآخرين؛ فنحن نعترف أنّنا كجامعات، قصّرنا في حقول البحث لأسباب ماديّة بحتة، ولكنْ، كونوا على ثقة، أنّ جامعاتنا قدّمت الكثير من الأبحاث والدراسات في قضايا الشأن العام: المياه، الكهرباء، النفايات والبيئة، النفط، مشاكل السير، الزراعة، التربية... إلاّ أنّ الصراعات السياسيّة والكيديّة الشخصيّة التي تتحكّم بعمل السلطة، هي التي تغتال، عن قصد أو عن غير قصد، الجهود المبذولة في الأعمال البحثيّة».

وأخيرًا، توجّه إلى راعي المؤتمر الرئيس سليمان بالقول: «حان الوقت، فخامة الرئيس، وقبل نهاية عهدكم الكريم، أن تحقّقوا لنا، في مجال الأبحاث، ما يمكن أن نسمّيه: الربيع اللبنانيّ. كلّ السياسات والسياسيّين يزولون، ويبقى لبنان. ولكن، كي يبقى وطنًا كريمًا حاضرًا ومتقدّمًا، تعالوا نخرجه من نفق السياسة العمياء والطائفيّة الصمّاء، وننتقل به إلى مراتب الحضارة والعلم. ولن يكون ذلك إلاّ برصد ميزانيّة محترمة في مجال الأبحاث، ودعوة الخبراء والاختصاصيّين والعلماء إلى العمل الجدّيّ في إنقاذ الوطن».





الأب غصوب: جامعتنا من نسيج الشمال في خدمة شباب الشّمال نهوضًا بلبنان الرّسالة

في ما يأتي صورة عن الحوار الذي أجرته مجلّة «شباب نيوز» مع مدير جامعة سيّدة اللويزة في الشمال الأب سمير غصوب، تعكس معطيات الواقع والتطلّعات:

س: كيف تنظر إلى رسالة جامعة سيّدة اللويزة في الشمال؟

ج: لا يمكن فصل حضورنا الجامعيّ في الشمال عن الرسالة الكبرى لمفهوم وجود الجامعات في المحيط. فالجامعة تسعى إلى تقديم المعارف للمجتمع بهدف المساهمة في تطوّر هذا المجتمع، والمساهمة الفعّالة في رفع الشأن العلميّ والأدبيّ والتكنولوجيّ لتظهير المستقبل واستشرافه. من هنا أنّ جامعة سيّدة اللويزة، ومنذ انطلاقتها شمالاً في شكّا ثمّ في برسا الكورة، وهي تعي رسالتها في هذا المجتمع الشماليّ، ما جعلها تصبح بامتياز من نسيج الشمال الذي يعبّر بطرابلس والكورة والبترون والزاوية وبشرّي وعكّار عن وحدة لبنان وعن صورته الحضاريّة المتمايزة.

س: يشهد لك الشباب بالرّعاية والتفهّم، فماذا تقول؟

ج: للشباب وقتي كلّه، لأنّهم ثورة وثروة. ثورة على كلّ عتيق بال، وثروة لوطن آتٍ كما يريدونه، حرًّا، متجدّدًا، حيويًّا. أعرف أنّ الأوضاع التي يمرّ فيها البلد تعرقل مشاريعهم وطموحاتهم، ونحن في جامعة سيّدة اللويزة نحاول، بالتعاون المخلص والجاد، أن نذلّل بعض هذه الصعاب ليبقى لهم إيمانهم بوطنهم وأرضهم وتراثهم.

س: ما هي مشاريعكم الجديدة؟

ج: نحاول مع الإدارة الأمّ أن نزيد الاختصاصات الجامعيّة في الشمال، وهي الآن وفيرة ومتنوّعة وتلبّي الحاجة العلميّة للسّوق المحليّة الشماليّة واللبنانيّة والعربيّة والعالميّة، وقد رخّص للجامعة أخيرًا بمباشرة التدريس في البرامج التالية:

- ماستر في التغذية (كليّة العلوم الصحيّة والتمريض)
- ماستر في العلوم الأكتواريّة (كليّة العلوم الطبيعيّة والتطبيقيّة)
- الاجازة في الحقوق (كليّة الحقوق والعلوم السياسيّة)

ولعلّ وجود متخرّجينا في أهمّ الشركات اللبنانيّة والدوليّة دليل على ثقة هذه الشركات الضخمة بالمستوى الجامعيّ والتقنيّ الذي تقدّمه جامعتنا، وفق أرقى أساليب التعليم الجامعيّ المعتمد عالميًّا.

س: كيف ترى مستقبل الجامعة في ظلّ المنافسة الحاليّة؟

ج: على كلّ جامعة أن تقدّم أفضل ما عندها، وبالتالي تطوير إدارة الجودة التي تقوم على التركيز على الطالب، وعلى تفهّم الجامعة للتوقّعات الحاليّة والمستقبليّة لطلاّبها، وتكافح لتحقّق كلّ التوقّعات؛ كما على الجامعة، في سياق الجودة، أن تهتمّ بتوحيد الرؤية والأهداف والاستراتيجيّات داخل منظومة التعليم وتهيئة المناخ التعليميّ لتحقيق هذه الأهداف وبكلفة مقبولة. ومن المهمّ أن تركّز الجامعة على المشاركة الفعّالة والمنصفة لجميع العاملين المشاركين بالتعليم من دون تفرقة، كلّ حسب موقعه، وبنفس الأهميّة، ما سيؤدّي إلى اندماجهم الكامل في العمل، وبالتالي يسمح باستخدام كلّ قدراتهم وطاقاتهم الكامنة لمصلحة الجامعة. وهذا ما نعرفه جيّدًا في جامعتنا؛ فالكلّ مسؤول ويتكامل عمله مع الآخرين لخدمة الجميع، بحيث يؤدّي إلى مواجهة المشاكل وإيجاد الحلول لها، ويؤكّد بالتالي على الهدف الأساس المهمّ القائم على أن يكون التحسين المستمرّ هدفًا دائمًا للمؤسّسات التّعليميّة في استقلاليّة واضحة وحرّة مسؤولة.

س: ما هي النشاطات الرافدة للمنهج التعليميّ الجامعيّ؟

ج: نسهر في جامعتنا على تأمين شبكة واسعة من النشاطات الرياضيّة والموسيقيّة والفكريّة الرافدة لمسرى التعليم الأكاديميّ الممنهج والصفيّ والمختبراتيّ. فالأندية الاجتماعيّة والموسيقيّة والرياضيّة والبيئيّة والفكريّة حاضرة ناضرة، ببرامج أسبوعيّة متنوّعة يشارك فيها الطلاّب مظهرين مواهبهم ومقدراتهم على كلّ الصعد، نتوّجها في كلّ فصل بحفل تكريميّ للمتفوّقين منهم بحضور ذويهم. كما أنّنا نعدّ سلسلة من المؤتمرات الفكريّة والأدبيّة الهادفة كمؤتمرات «أدباء الشمال» و«الشمال في كتابات الأدباء»، فضلاً عن المؤتمرات المتخصّصة في الاقتصاد والتربية والهندسة والعمارة. ونحرص على تكريم إعلاميي الشمال كلّما سنحت المناسبة.

س: ماذا اكتشفت في الشمال على الصعيد الشخصيّ؟

ج: هذا الشمال غنيّ بطيبة أهله، وبراءة العيش وعفويّته. هنا، أنت بعيد عن ضجيج العالم وصخب العمل اليوميّ اللاهث في المدن الكبرى. الشمال لم يكن اكتشافًا جديدًا لي، بل كان أبناؤه هم الاكتشاف الأكبر لي، إذ لمّا بادلتهم المحبّة والتعاون صاروا لي أحبّة وإخوة، وبسرعة نمت شبكة علاقاتي مع الطلاّب والأهل والمرجعيّات في طرابلس والجوار، ما سمح لي بأن أرى في الشمال حياة الإلفة والتعاضد القائمة على الفهم والتفهّم، وعلى احتضان الآخر، وعلى القبول بالآراء المتعدّدة لنهضة الشمال ليكون صورة حضاريّة عن لبنان الرسالة، ولذلك أنهي كلماتي الرسميّة دائمًا بالقول: عاش الشمال ليحيا لبنان.

س: وأخيرًا، ماذا تقول للشباب؟

ج: أقول للشباب: تعلّموا لتبدعوا في اختصاصاتكم. انهلوا من المراجع والمصادر ولا تكتفوا بالمختصرات، فماء الأرض لا يكتمل إلاّ بماء السّماء. أقبلوا على التكنولوجيا بالعقل المنفتح والحرّ، ولا تستسلموا للآلة ولا تكتفوا بالشاشة الزرقاء. لا تكتفوا بمصدر واحد للمعلومات في زمن ثورة المعلومات التي تكرّ كرًّا في تبدّل لمعطياتها في كلّ لحظة. ويبقى أن أقول للشباب: لبنان لكم، فابقوا فيه عاملين بصدق لبنائه وتطوّره ليكون مستقبلاً على قدر طموحاتكم وأحلامكم.

من حَصاد العمل الرعويّ الجامعيّ

لقاء صلاة في ١١ شباط ٢٠١٤، اليوم العالميّ للمريض

لمناسبة اليوم الثاني والعشرين، وعيد سيّدة لورد، اجتمع عدد من الشباب والصبايا والموظّفين في كنيسة الجامعة لصلاة المسبحة بشركة روحيّة مع قداسة البابا والكنيسة الجامعة من أجل كلّ المرضى وكلّ العاملين في الحقل الصحيّ. شاركت في الصلاة الآنسة جومانا مدوّر الّتي بصوتها مجّدت الأمّ الطوباويّة البريئة من كلّ عيب، العذراء مريم. تلا الأب فادي بو شبل رسالة البابا فرنسيس لهذه المناسبة.

Weekend عامّ

اجتمع بعض أعضاء العمل الرّعوي الجامعيّ في جامعتنا مع العمل الرّعوي الجامعيّ في باقي الجامعات، في ٢٢-٢٣ شباط ٢٠١٤، في دير راهبات المحبّة- برمانا. تخلّل اللّقاء مواضيع روحيّة، سهرة سجود وتوبة، وفقرات ترفيهيّة.

زيارة القدّيسة رفقا



لمناسبة المئويّة الأولى لانتقال القدّيسة رفقا إلى بيت الآب السماويّ، شارك العمل الرّعوي في رحلة حجّ و صلاة إلى ضريح القدّيسة رفقا في جربتا، مع عائلة الجامعة من موظّفين وأساتذة وعمداء وكهنة، وذلك في ٢٢ آذار ٢٠١٤. تخلّل النّهار الاحتفال بالقدّاس الإلهيّ، زيارة الضّريح وتناول الغداء.

تلبيةً لدعوة السيّدة نبيهة يزبك، الّتي كانت قد أحيت السهرة المريميّة السنويّة في جامعتنا بصوتها العذب في شهر كانون الأوّل، ورغبةً منهم في ذلك، اهتمّ الشبيبة بسهرة السجود وبخدمة القدّاس في ٢٠ شباط ٢٠١٤.

سجود وقدّاس في مدرسة سيّدة جبل الكرمل- الفنار



تلبيةً لدعوة السيّدة نبيهة يزبك، الّتي كانت قد أحيت السهرة المريميّة السنويّة في جامعتنا بصوتها العذب في شهر كانون الأوّل، ورغبةً منهم في ذلك، اهتمّ الشبيبة بسهرة السجود وبخدمة القدّاس في ٢٠ شباط ٢٠١٤.

عيد الأمّهات



في ٢٣ آذار، نظّم شبيبة العمل الرّعوي حفل تكريم لأمّهاتهم؛ ابتدأ بالقدّاس الإلهيّ مع الأب فادي بو شبل. و بعد فنجان قهوة، عرّف الشبيبة عن نشاطات العمل الرّعوي من خلال سكيتش و صور عُرضت على الشّاشة. و تواصل اللّقاء بأخذ صورة تذكاريّة قبل الغداء، الّذي تلاه فقرات ترفيهيّة. اختتم اللّقاء بقطع قالب الحلوى في جوّ من الفرح والرّقص والتقاط الصّور التّذكاريّة. أمّا كلمة **الأب فادي** فكانت:

وقفة سنويّة ننتظرها، نُعدُّ لها ونفرحُ فيها.

صحيحٌ أنّ عيدَ الأمّهات يأتي كلّ سنة، ولكنّه لا يكون هو هوكما في السابق، لأنّه في كلّ سنة ينضمّ إلينا شبّان وشابّات جُدد لهم ولهنّ ألسنةُ تعبيرٍ جديدةٌ مضمّخةٌ بمشاعرَ خاصّةٍ مميّزة. ولذلك يلبس العيد رونقًا جديدًا، له من عطر الربيع عطر، ومن جمال الأزهار جمال.

وممّا يجدر بنا الإشارة إليه أنّنا نحتفل أيضًا اليوم بعيد القدّيسة رفقا، الّتي تركت عالَمنا في مثل هذا اليوم منذ مئة سنة تمامًا؛ فالكنيسة تبدأ اليوم الاحتفالات بالمئويّة الأولى لدخولها مجد أبينا الّذي في السّماوات.

ثمّ ها قد اجتمعنا اليوم في هذا الصّرح الجامعيّ، حيثُ مريمُ أمُّ يسوع معنا حاضرةٌ وشافعةٌ ورفيقة، وكُلّنا شوق لنُعبّر لكلّ أمٍّ عن مدى محبّتِنا وشُكرِنا وتقديرنا وعرفانِنا بجميلها.

فباسم كلّ شابٍّ وصبيّة في العمل الرعويّ، أقولُ لكلّ أمّ:

أمّي، أيُّ كلام يوفّيكِ الشّكرَ والوصفَ والتّقدير؟!

أيّ حبٍّ يماثل حبّك؟!

أيُّ نعمةٍ أنّني كنتُ يومًا بعد يوم بين يديكِ؟!

كلّما نظرتُ إليكِ يا أمّي، كلّما عرفتُ كم نعمةُ الله كبيرةٌ عليّ. فأنتِ صورةٌ عن أمّه، ومرآةُ محبّته.

أنتِ بالأمس واليوم وإلى الأبد أمّي.

أنتِ ووالدي علّمتماني أن أقول لله أبانا، وللمسيح ربّي وإلهي، وللروح القدس إلهي.

أنتِ ووالدي نقلتُما لي فرحَ الإنجيل، ونورَ الإيمان.

أنتِ ووالدي جعلتماني ما أنا عليه اليوم، فالشّكرُ لكما.

صحيحٌ يا أمّي أنّك تكبرين ومعكِ أكبرُ أنا، ولكن لا تنسَي أنّ الخمرَ كلّما عتق كلّما طاب، وأنتِ خمرةُ حبٍّ سَكَبَها اللهُ في عائلتنا، فأسكرَتنا بحُبِّها وحنانِها.

أنتِ شمعةٌ أُضيئت على مذابح الحياة، فذابت بمحبّتها، وهي تُنيرُ مَن في البيت.

أنتِ عطرُ بخورٍ شهيّ، فاحَ في أرجاء الحياة، فأنعَشَ كلّ مَن تنشّقه.

أنتِ زهرة صباحيّة نزل عليها قطر النّدى، فأفرَحَت ناظريها.

أنتِ ماءٌ عذبٌ يُنعشُ كلّ عطشانٍ للدفء والحنان.

أنتِ حقًّا ذبيحةٌ مَرضيّة.

فيا أمّي، لأجلِكِ ومعكِ أشكُرُ الربّ إلهي.

مِنَ الربّ إلهي أستمدُّ بركةً لأُباركك، وأنا أقولُ لكِ صلّي لأجلي الآن وكلّ آن وإلى الأبد. آمين

وجوه



وجه القدّيسة رفقا بعد مئةِ عام

أ. مارانا سعد، ر.ل.م.

مضى مئة سنة على ولادة **رفقا**، الراهبة اللبنانيّة المارونيّة في السماء (١٩١٤-٢٠١٤). وفي هذه الذكرى المميّزة، نقف وقفة تكريم، وقفة تأمّل، وقفة حبّ وتقدير، وقفة تجديدٍ ووعدٍ أمام الله وأمام هذا الوجه الأنثويّ الذي رفعَ اسم لبنان، قلبَ مقاييسَ هذا العالم ومنطقَ الحياة الأرضيّ والزمنيّ، بسموّ اتّحاده الكامل بالله من خلال حياة مستترة في المسيح يسوع. هذه الحياة مع المسيح جعلت من رفقا «إمرأة عظيمة»، ليس فقط في الرهبانيّة، بل في الكنيسة والعالم كلّه، لأنّها أصبحت صورة حيّة عن المسيح الفادي.

تمرّ السنون والأيّام، ويبقى مصباح الإيمان المسيحيّ، الذي أضاءته ونقلته القدّيسة **رفقا**، وغيرُها من القدّيسين والقدّيسات، متّقدًا، وداعيًا إلى الحبّ والقداسة والشهادة. نحن اليوم في سنة اليوبيل المئويّ. وسنة اليوبيل هذه هي سنة مقدّسة، وهي دعوة للتجدّد في الإيمان عبر ممارسة الرسالة في بعدَيها العموديّ والأفقيّ، «مع الله والإنسان»، في حياة الصلاة وشهادة المحبّة. يأتي هذا اليوبيل أيضًا، دعوة لقراءة حياتنا المسيحيّة على ضوء ما عاشته وما شهدت له وما حقّقته رفقا، إبنة أرضنا ومجتمعنا وكنيستنا.

نفتخر اليوم بشخصها وبسموّ مسيرتها المقدّسة، وفي الوقت عينه نتساءل: لماذا يأتي الناس إلى زيارة **رفقا** ما الذي يستقطبهم؟ ما سرّ هذه الراهبة؟ كيف عاشت هذه القدّيسة؟ وماذا حوّلت فينا وفي مجتمعنا من سنة ١٩١٤ حتّى اليوم؟

على ضوء هذه الأسئلة أحاول أن أعرض ثلاثة وجوه من حياة القدّيسة **رفقا**:

١. وجه **رفقا** المتوحّدة في الدير
٢. وجه **رفقا** الخادمة في الكنيسة
٣. وجه **رفقا** الشفيعة والشاهدة في العالم

١. وجه رفقا المتوحّدة في الدير

عاشت **رفقا** حياتها في اتّحاد كامل مع المسيح، مقرّبة ذاتها في حياة روحيّة عميقة ومميّزة وجذريّة بيسوع المسيح المصلّي على الجبل، وذلك في ديرها وقلاّيتها. فكانت مصغية إلى كلمته في حياتها الرهبانيّة الروحيّة والعمليّة، مثبّتةً نظرها عليه وحده، معتنقةً بذلك الربَّ كليًّا.[١]

«وكانت **رفقا** تترقّى شيئًا فشيئًا في سلّم الفضيلة والكمال الرهبانيّ (...) وهذا التدرّج جعل منها راهبة هادئة، ساكنة النفس، غير مضطربة أو قلقة في شيء، وديعة، متواضعة، راسخة القدم في الفضيلة ... شاكرة الله في كلّ حين»[٢]. هكذا تترجم الحياة الخاصّة مع الله: إنّها الإتّحاد في الصلاة للّقاء والشراكة في فرح البنوّة مع الله.[٣]



حقّقت الراهبة المثاليّة **رفقا** دعوة كلّ مسيحيّ، ألا وهي التأمّل بوجه يسوع المسيح، وأصبحت علامةً ساطعةً لملكوت الله (رو ١٤ : ١٧) وزهرةً معترفًا بها رسميًّا، مجدًا لكنيسة أنطاكية، ونورًا ساطعًا للجماعة المسيحيّة في العالم كلّه، وينبوعًا تفيض منه النعم السماويّة.

إنّ واقع رفقا في الاتّحاد بالمسيح والاشتراك معه في الآلام، يدعونا إلى أن نقرّب ذاتنا له معها في الزمان والمكان.

إنّ الزمن المسيحيّ هو بعدٌ إلهيّ بفعل التجسّد. فهو تمّ بدخول الله عبر التجسّد في تاريخ الإنسان. فالمسيحيّة إذًا متجذّرة في التاريخ، لأنّه كما يقول تيّار دي شاردان: «تلاقي الله بالعالم من خلال شخص يسوع المسيح ومن علاقة الله مع الزمن، ينشىء واجب تقديس الزمن». ويسوع المسيح هو سيّد الزمن، أمس واليوم وإلى الأبد (عب ١٣ : ٨).

نحن ندخل التاريخ، وعلينا أن نتركه مخلّفين آثارًا مقدّسة.

لقد دخلت رفقا التاريخ وسطّرته روحيًّا بأعمال تقويّة رفعت فيها الإنسان وكلّ الإنسان بتكرّسها الأمين والكلّيّ لشخص يسوع المسيح. قدّست الزمان والمكان، وبتنا نقبّل الحائط الذي لمسته يداها، ونتبارك بالعصا التي حملتها وهي عمياء، وبالكتاب الذي صلّت فيه، ونطلب أن ننظر في نظّاراتها لكي لا نرى إلاّ العالم الروحيّ العميق.

لقد عاشت هذه الفضائل في بريّتها الديريّة، التي كانت مساعدة لها لامتلاك طهارة القلب والتركيز على ما هو جوهريّ فقط. فتوحّدت مع الله في قلاّيتها، حصنِها المغلق الذي أدخلها إلى عمقها، فاتّحدت اتّحادًا وثيقًا بالله في خشوع وتوبة ومشاركة في آلام المسيح، فانطفأ لديها البصر وانفتحت البصيرة. وغاصت في سرّ الفداء والخلاص، بعبور من الألم والموت إلى القيامة والحياة الجديدة في المسيح الحيّ أبدًا.

أصبحت قلاّية **رفقا** وحصن غرفتها منارًا عالميًّا يقصده المؤمنون من كلّ أنحاء العالم لينالوا الشفاء والبركات ويصلّوا لكي يتّحدوا مثلها مع الله ويشاركوها الخلاص بتقديم كامل للذات إلى الربّ، مردّدين معها «لتكن مشيئتك» كتسبحة مجد أبديّ.

تشكّل اليوم إذًا قلاّية **رفقا**، حيث ضريحها، الغرفة والصومعة الداخليّة لكلّ إنسان، يقصدها بصمت مثمر، صمت الكلمة على الصليب[٤] ، ويخرج منها مكلّلاً منتصرًا في اتّكال كامل على الربّ.

فكلّ من يقصد أو يلتقي **رفقا** ويُشركها في حياته، لا يستطيع إلاّ أن يمجّد الله. أهميّتها وجاذبيّتها أنّها تقرّب الناس إلى الله جاعلةً منه أولويّة في الحياة. فالجلوس معها وفي مزارها يخلق في حياة كلّ مؤمن وغير مؤمن فسحة من الحريّة والانفصال عن هموم العالم، والبحث عمّا هو ضروريّ للنفس بجوّ من الخلوة

والصمت، فيجدّد ما هو مناسب للتواصل وللكلام مع الله. في تلك الخلوة يوحّد الانسان قدراته كلّها ليوجّهها نحو المسيح ويميّز حياته على ضوء حياته بقوّة الروح القدس، فيدخل بذلك في شركة محبّة، وقلبه نقيّ، ملؤه فرح داخليّ وذهنٌ صافٍ وجهدٌ صوفي لبلوغ ملء قامة المسيح.

فعلى ضوء توحّد **رفقا** في المسيح، أصبح دير مار يوسف- جربتا، وقلاّية القدّيسة رفقا، مكانًا نبويًّا تتحوّل فيه الخليقة إلى تسبحة للهّ الخالق وعودة إليه في جوّ من السلام والاتّحاد المقدّس، بعيدًا عن القلق والتشتّت الدنيويّ والرغبات والأفكار العقيمة والتأثّرات التي تصرف عن الضروريّ الأوحد وتُبلبل الوحدة الداخليّة. رفقا القدّيسة جعلت من قلاّيتها وديرها مرجعًا روحيًا يمثّل القلب الذي يئنّ فيه الروح ويتوسّل على الدوام من أجل حاجات الجماعة كلّها.(٥)

٢. وجه رفقا الخادمة في الكنيسة

يتقرّر مصير الانسانيّة وحضارتها في موضوع أولويّة الله في الحياة. فإذا كان الله هو الأب والرأس، صرنا كلّنا بذلك نؤلّف معًا عائلة واحدة، وأصبحنا إخوة في شراكة وخدمة بعضنا البعض، متخطّين كلّ انقسام وخصام أو تفرّد وأنانيّة، وساعين لتحقيق مشيئة الله في خلاص النفوس.

عاشت القدّيسة **رفقا** حياة جَماعيّة مثاليّة مع أخواتها الراهبات، وبحسب شهادة الأمّ أورسلا ضومط: «كانت محبّتها لأخواتها الراهبات، ولاسيّما لرئيستها، بالغةً مبلغًا عظيمًا من السموّ والكمال، تحبّهنّ كلّهنّ على السواء، كأنّهنّ شقيقات طبيعيّات لها»(٦)، كما وأنّها «كانت محبوبة من جميع الراهبات لفضيلتها ودماثة أخلاقها (...)».(٧)

إنّ مشاركة **رفقا** في حياة الله السرّية من خلال الصلاة، تجسّدت أفعالاً في حياتها اليوميّة والجَماعيّة. لقد رأت في الآخر وفي أخواتها انعكاسًا لصورة الله في حياتها. وكما دخلت في سرّه، كذلك دخلت في سرّ حياة كلّ منهنّ، بحيث عاينته حاضرًا في كيانهنّ، وحضوره لا يمكن إلاّ أن يكون حضورًا خلاصيًّا متجسّدًا في أصغر تفاصيل الحياة.

يحدّثنا بولس الرسول في رسالته إلى روما عن المواهب المختلفة، كما ونرى في هذا الفصل نوعيّات من الخدمة تتوافق وحياة القدّيسة رفقا (رو ١٢: ٦-٢٠):







*لقد تحلّت رفقا بالنبوّة إذ أنّ أقوالها وإرشادها للتلاميذ والمبتدئات ممسوحة بالروح والخدمة، فكانت تدرّس الراهبات صلوات الفرض في الشحيم (كتاب الصلاة اليوميّة) وهي لا تملّ ولا تضجر من تعليمهنّ(٨)، كما كشفت بشفافيّتها الانسانيّة والروحيّة ضعف الانسان المتأتّي من غياب الله وفراغ الحياة، فكان كلامها ونصائحها أهمّ دواء لليأس والضعف.

***رفقا** الخادمة: عُرفت في كلّ حياتها بخدمتها الأموميّة، فأينما وُجدت كانت تريد العطاء والخدمة، إن كان في الصلاة أو في العمل أو التدريس. فهي كالأمّ تسهر على احتياجات الجميع، قبل مماتها وبعده، ولذا نرى الناس يتوافدون إلى مزارها بكثرة، لطلب مساعدتها.

***رفقا** المحبّة للخطأة والمتعبين: أخذت رفقا على عاتقها أن تحمل أخطاء أخواتها، على مثال المسيح الذي حمل عاهاتنا، فظهرت فضيلة المساعدة والمشاركة في حياتها بطريقة جليّة. فرغم عماها، كانت تسرع لتساعد من يشقين من أخواتها؛ وإذا تعذّرت عليها المساعدة اليدويّة، كانت تلجأ إلى المساعدة الروحيّة في الصلاة.

كما عُرفت بمحبّة المرضى والمعوّقين وهي التي كانت أشدّ الراهبات مرضًا وإعاقة، فقد كانت تأبى إلاّ أن تخفّف من آلام غيرها، متناسية آلامها وأوجاعها. تذهلنا رفقا في ذلك، وكأنّ الإعاقة لم تكن إلاّ وسيلةً للخدمة.

هذه الخدمات توضح لنا كيف أنّ **رفقا** خدمت في كلّ الإطارات، وكان لها دور فعّال في الجسم البشريّ. فعملت في كلّ حياتها لصحّة هذا الجسد ووحدته وترابط أعضائه، التي لا تؤلّف على تعدّدها إلاّ جسدًا واحدًا، جسد المسيح السرّيّ (١ كور ١٢:١٢)، وذلك بروح المحبّة التي توزّع المواهب بهدف النموّ في الله.

رفقا مثّلت بخدمتها الأمّ والأخت والرفيقة لكلّ إنسان بروح فرحة، حرّة ومضيافة، بإنسانيّة لا تعرف الحدود، بحنان عميق ينبعث من أصالة كيان المرأة الأمّ، بعطاء مجّانيّ لا يعرف الملل، بخدمة لا تعرف التعب، بفرح لا يعرف الأنين.

فتضامنت مع كلّ موجوع وحزين ومتألّم وضعيف وشريد لتكون له رفيقة ومعزّية وشفيعة تسهم روحيًّا في تشييد ملكوت الله.

إنّ القدّيس، يعيش بحسّ الجماعة وخدمتها، فلا يتفرّد بذاته أو بفكره بل يعيش في شراكة الجماعة. فاتّحاد رفقا بالجماعة لم يلغِ توحّدها بالمسيح بل يكمّلها معه في الجسد الواحد.

٣. وجه رفقا الشفيعة والشاهدة في العالم

إنّ ممارسة الفضائل الإلهيّة، من التوحّد إلى الخدمة والحبّ وصولاً لدرجة البطولة، تسمح بأن يمنح الله لقدّيسيه ميزات وقدرات فائقة للطبيعة بما يُمكّنهم من صنع العجائب. وهذا ما يجعل من الإنسان قدّيسًا وشفيعًا يساعد المؤمنين لنيل الشفاء أو النعم. يقول البابا يوحنّا بولس الثاني أنّ «رفقا هي ملح الأرض ونور العالم، فمن بعد أن أخذت الكثير من التراث الكنسيّ والرهبانيّ الغنيّ، أعطت لوطنها ولكنيستها المذاق السريّ المشبَع كليًّا من روح المسيح الفادي. فهي كالنّور على قمّة الجبل- هي التي صارت نورًا في الربّ وتقدّست بالطاعة والحقّ» (١ بط ١ : ٢٢).

رفقا اليوم تزور العالم بأسره، بسهرها الروحيّ وعجائبها ومنحها الشفاء والعزاء وعودة الضالّين إلى الايمان، خاصّةً بربط العالم بالمسيح، هي التي أحبّت بصدق وبذلت ذاتها من أجل أحبّائها (يو ١٥ : ١٣)، هي التي تشفع بكلّ إنسان وتُعين الضعفاء، لأنّها تعلم ما في قلوبهم وتحسّ بهم وتصلّي من أجلهم وتؤاسيهم.

البعد الأساسيّ للقداسة في المسيحيّة هو الآخر، وبدون هذا البعد ما من حالةٍ يمكن أن تُسمّى قداسة. لذا فالشراكة هي أساس للقداسة، والبعد الكنسيّ هو أساس أيضًا، حيث للآخر مكانةٌ مهمّة فريدة ومميّزة لا يضاهيها شيء.

قداسة **رفقا** هي شراكة المؤمنين بالحياة الإلهيّة، هي إذًا حالة توحّد مع المسيح الذي هو مصدر كلّ نعمة.

رفقا اليوم تعلّمنا أن نضع الله أوّلاً في حياتنا وأن نتمّ مشيئته. نستطيع القول فيها أنّها شهادة إيمان حيّة، هي التي تعلّمنا أنّ طريق القداسة يتحدّد بالنهاية من داخل الزمان والمكان إلى خارجه بديناميّة العلاقة بين الانسان والله وبين الإنسان وأخيه.

رفقا شاركت في مهمّة المسيح النبويّة، فأصبحت من خلال عيشها إيمانها ومحبّتها وصلاتها وخدمتها شهادةً حيّةً للجميع، إذ قرّبت نفسها لله ذبيحةَ ألمٍ وغفرانٍ، وأصبحت في جسدها المتألّم عينه رافعةً لأوجاع الناس وآلامهم بغية خلاصهم جميعًا.

رفقا، من القدّيسات اللواتي اشتركن مع المسيح في أسراره الخلاصيّة، وأسمَعنَ صوتهنّ الذي لقيَ عند الجميع إصغاءً واستحسانًا. وبفضلهنّ برزت فوائد في الأوساط الاجتماعيّة والرهبانيّة والكنسيّة.

تلقّت **رفقا** من المسيح حياة سامية ورسالة تحرير، فعاشت هذه الرسالة بملء كيانها بما يوافق مقاصد الربّ.

على مثال المسيح الذي شاركته الصليب، تحوّل قبر رفقا من ظلمة القبر إلى نور المجد والقيامة. فعاينت نور المجد في حياتها وفي مماتها، ولبست هذا النور وشاحًا لتكون مع المسيح القائم من الموت والمتجلبب بالنور والمجد.(٩)

تركت **رفقا** العالم في حياتها ومماتها لتكون في قلب العالم وله. فحياتها معجزة حوّلت بها المستحيل إلى ممكن، وذلك من خلال المعجزات التي اجترحها الربّ بشفاعتها منذ انتقالها إلى السماء حتّى اليوم. وهي تفوق اليوم الآلاف المؤلّفة، وباتت لا تُحصى ولا تُعدّ في سجلاّت دير مار يوسف جربتا، حيث ضريحها. وقد توزّعت بين شفاءات من أمراض متنوّعة مثل: السرطان، والشلل، وداء الكلى والمعدة، وأعصاب الرأس، ووجع العينين، وحالات العقم، وأمراض نفسيّة متنوّعة، الخ.

انتشار هذه العجائب، التي أجراها الله بشفاعة القديسة **رفقا**، أدّت إلى شهرة قداستها والتقدّم بدعوى تطويبها وتقديسها. فأعلنها البابا يوحنّا بولس الثاني طوباويّة في ١٧ ت٢ ١٩٨٥، ومثالاً وقدوةً في عبادة القربان المقدّس لليوبيل الكبير لعام ٢٠٠٠، وقدّيسة في ١٠ حزيران ٢٠٠١.

فبفضلها وعلى ضوء قداستها، عاد كثيرون إلى الإيمان، وهكذا زرعت في قلوب الموجوعين والمحزونين العزاء والرجاء والفرح.

قادت الكثيرين إلى الطريق الصحيح بالتوبة والغفران والتزيّن بالفضائل الإلهيّة. دعت كلّ امرأة، لتقدمة ذاتها تقدمةً كاملة متهلّلة للربّ، كعلامة حيّة لحنانه على البشريّة كلّها، وكشهادة لسرّ الكنيسة العذراء والزوجة والأمّ.(١٠)

هذه هي رفقا، قدّيسة الشهادة الصّادقة، قدّيسة الأنجلة الجديدة. وأخيرًا، نردّد مع البابا القدّيس يوحنّا بولس الثاني الصلاة التي تلاها في خطابه يوم تطويب الأخت **رفقا**(١١):

«أيّتها الأخت العجيبة **رفقا**، الصورة الوضيعة والحقيقيّة للمسيح المصلوب، نحن نشكرك. وإنّك وإن لم تزيدي شيئًا على غنى فداء الربّ يسوع الوحيد، إلاّ أنّك تركت لنا الشهادة المؤثّرة عن المشاركة السريّة والمؤلمة في استحقاق ثمار هذا الفداء. ليأخُذ كلّ تلاميذ المسيح، أينما كانوا اليوم، وأبناء قومك اللبنانيّون المعذّبون منذ عشرات السنوات من النزاعات، ليأخذوا، من حياتك، حياةَ العذاب والمجد، الشجاعةَ الإنجيليّة، شجاعة التقدمة والرجاء، شهادة المغفرة والحبّ».



(١) مجمع مؤسّسات الحياة المكرّسة وجمعيّات الحياة الرسوليّة، عروس الكلمة، تعليم عن الحياة التأمّليّة وحصن الراهبات، الفاتيكان، ١٩٩٩، عدد ١.
(٢) شبلي، مخطوط، الدفتر الأوّل، ص ٧٢ (من شهادة الأمّ مادلينا عطيّة من كفرزينا) و ص ٨٦ (من شهادة الأمّ يوسفيّة رحمة من بشرّي). راجع أيضًا الياس حنّا، القدّيسة رفقا الراهبة اللبنانيّة المارونيّة (١٨٣٢-١٩١٤)، الجزء الأوّل، ٢٠٠١.
(٣) عروس الكلمة، عدد ٣.
(٤) المرجع نفسه.
(٥) عروس الكلمة، عدد ٥.
(٦) الياس حنّا، ص ١٧٩.
(٧) الياس حنّا، ص ١٣٠.
(٨) الياس حنّا، ص ١٧٩.
(٩) الياس حنّا، ص ٢٤٤.
(١٠) راجع يوحنّا بولس الثاني، الحياة المكرّسة VITA CONSECRATA، إرشاد رسوليّ، منشورات اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام، جلّ الديب- لبنان، ١٩٩٦، عدد ٥٧.
(١١) البابا يوحنّا بولس الثاني، خطاب يوم تطويب الأخت رفقا في ١٧ تشرين الثاني، سنة ١٩٨٥.

جوزف حرب في غيبوبة الشّاعر

د. منيف موسى

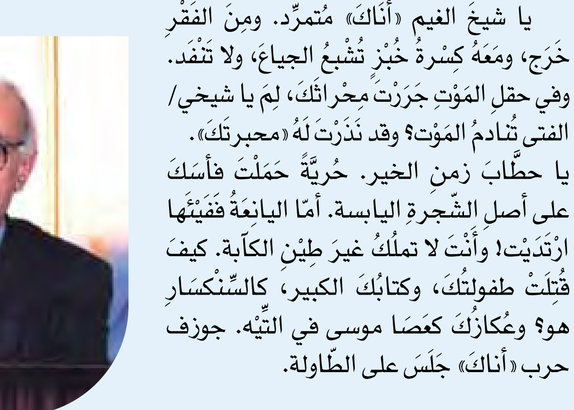




جوزف حرب




منيف موسى



أناديكَ، يا وَلد! أَينكَ؟
لِمَ صرتَ هكذا؟ يا شيخ؟
يا شيخُ، هاتِ عُكّازَكَ، توكّأ عليَّ، أُسافرُ بكَ، والغَيْمُ معلّقٌ عند بابِك، أتذكَّرُ مدرستَكَ/الكُتَّاب، ومعكَ وُريقاتٌ و«عروسةُ زعتر»، وعلى خَدَّيْكَ حفنتا تراب، والقرية في جيبِكَ كرومٌ وحقول.

سجّلْتُكَ في الأرضِ تلميذًا، وأَنْتَ بَعْدُ بطُولِ سُنبلة؛ تكتبُ بالقَصَبِ «خربشاتِ» غَيْم. قُلْتُ: هذا الولدُ شاعرًا سيغدو. فالقَصَبةُ في يده يراعةٌ من نار، ونايٌ، أنغامُهُ عاصفةُ كآبة، ولغتُكَ كتابةُ شبابيكَ في مدًى مِنَ القراءة، وأَنْتَ مُعَفَّرٌ بغُبارِ الطباشير الذي دثَّرَكَ مِنْديلَ أُمِّك!

دَلَقْتَ المحبرةَ على ردائِكَ المدرسيّ. صارَ الحِبْرُ سنابلَ سمراءَ وكلمات، زارَتْكَ العصافيرُ وقبّراتُ الحقل. لماذا سَرقْتَ الجمرَ من موقدِ الدار؟

الصَّفُّ صَيْفٌ عندَكَ وشتاء؛ يا فتى الفصول الشّاردَ فوق تعاريجِ الدَّرْبِ من النّبْع إلى بيتِكَ. عَرِّجْ على الدَّيْر، هُناك راهباتٌ قانتات. و«المَعْمريّةُ» بلدتُكَ كوخُكَ الشَّاحبُ في ظِلِّ القِنْديلِ، وأنتَ القَصْرَ ساكِنٌ في هدأةِ المُلْكِ على عرشِ الرَّغبة!

قالتِ الرّيحُ: جاءَكَ جبران خليل جبران بأُخْتِه الغمامة، فمسحَ وجهَكَ بندى الياسَمِيْن. أزاهيرُ البرِّيَّةِ غَدَتْ على جنباتِ كوخِكَ قَوْسَ قُزَح. والهلالُ اكْتملَ قَمرًا فوق القَرْية، وأنتَ غافٍ على وِسَادَةِ الشِّعْر، والحُلُمُ قصيدةً أفاق.

ذَهَبًا ذَهَبْتَ مع والدِكَ الدَّركي، فَهَتَفَ العَسْكرُ على الحدود: هذا الفتى مِنَ الطَّيُّونِ وُلِد، وفي ثيابهِ رائحةُ الرَّماد. أيَّ حَطَبٍ أَشْعلَ في مَوْقِدِ أُمِّه؟ المَوْقِدُ من طِيْنٍ كان. وكان وَلَد. والوَلَدُ مَلَكَ البراري. ساقوه إلى الدَّيْر، سجينًا ظنَّ نفسَهُ. يريدُ أنْ «يُهَوْشِلَ»، أنْ يلعبَ مع الرّيح، وعلى العاصفة يقبِض.

هل حملتَ غُصْنَ زيتون، يا وَلَد، يومَ الشّعانين؟ هل جِئْتَ من القرية، وليلٌ ونهارٌ معكَ، وعصافيرُ وفراشات؟
بُكاؤُكَ جَدْوَلُ طفولةٍ «يكرجُ» ناحيةَ وادٍ صغير، عند كُوْخِكَ، وأُمُّكَ تنظرُ إلى اعتمادِك بماءِ الدَّيْر، أو بماءِ السَّاقية. صَهْ، أَيُّها الوَلَد، كُفَّ الحَزَن، فالرّجالُ لا يبكون. وأنْتَ كَلَمْعِ البَرْقِ، هُنا، مَرَرْت. وهناك أمطرتَ سحابةً من سماءِ قريتِك. سافَرْتَ إلى المدينة، فبلَّلتَ وجهَها الأصفر باخضرارِ ماءٍ من جرَّةِ العافية. وتقولُ الكآبة: هذا هو ولدي الذي بهِ سُرِرْت!

يا شيخَ الغيم «أَنَاكَ» مُتمرِّد. ومِنَ الفَقْرِ خَرَج، ومَعَهُ كِسْرةُ خُبْزٍ تُشْبعُ الجياعَ، ولا تَنْفَد. وفي حقلِ المَوْتِ جَرَرْتَ مِحْراثَكَ، لِمَ يا شيخي/الفتى تُنادمُ المَوْت؟ وقد نَذَرْتَ لَهُ «محبرتَكَ».
يا حطَّابَ زمنِ الخير. حُريَّةً حَمَلْتَ فأسَكَ على أصلِ الشّجرةِ اليابسة. أمّا اليانعَةُ فَفَيْئُها ارْتَدَيْت! وأَنْتَ لا تملُكُ غيرَ طِيْنِ الكآبة. كيفَ قُتِلَتْ طفولتُكَ، وكتابُكَ الكبير، كالسِّنْكسَارِ هو؟ وعُكازُكَ كعَصَا موسى في التِّيْه. جوزف حرب «أناكَ» جلَسَ على الطّاولة.

جوزف حرب «أناك» جَلَسَ على الطاولة. والكتابةُ عندَكَ ديوانُ ماءٍ وتُراب. جَمَعْتَ فيه سِلالاً من بيانٍ فَأَمْرعَ معه ربيعُ «أناكَ». وكلاكما فلاّحان. وحَقْلُ الأَدَبِ من ورقٍ وحِبْرٍ مِخْصاب. والعَصَا في الرِّيح، عليها يتوكَّأُ الغَيْم، والوَلدُ يغَنَجُ ويلعبُ بالكلام.

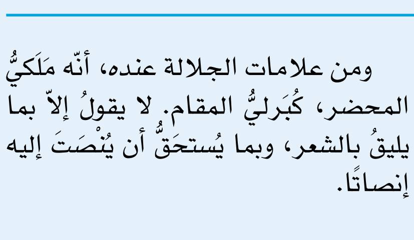
ومنذُ ذاكَ الزَّمان، جوزف حرب، والجِنيُّ فيكَ روحٌ. وكُلَّما حاوَلَ الدَّيْرُ أنْ يسرِقَ شيئًا منك، يخرجُ الجنيُّ، يطعنُ الدَّيْرَ بِسَيْفٍ، ويعود!

لِمْ خَطَرَ في فكرك قولُكَ «طالع عَ بالي فِلّ»؟ لِمْ باكرت الرَّحيل، و«عذارى الهياكل» مُذْ صبوتكَ، تدرجُ مع حبوتك؟ وكنتَ فيما كُنتَهُ الشَّاعرَ الشقيَّ الهادئ،

و«لا حُكْمَ علَيْكَ» فالوَلَدُ قد صار شيخًا. والأرضُ طِفْلٌ ولُعَب. والشِّعْرُ قَصْرٌ ومَلِك. والكتابُ فوقَ رتاجِ القَصْرِ لَوْحٌ من غمامٍ وفيهِ كتابة: «علِّقوا الشّاعرَ فوق عُوْدٍ من قَصَب». والنايُ يُغنّي: فداءَ الشِّعْر كان ذا الفتى. والشَّيْخُ فيهِ من زمان... والقَمَر.

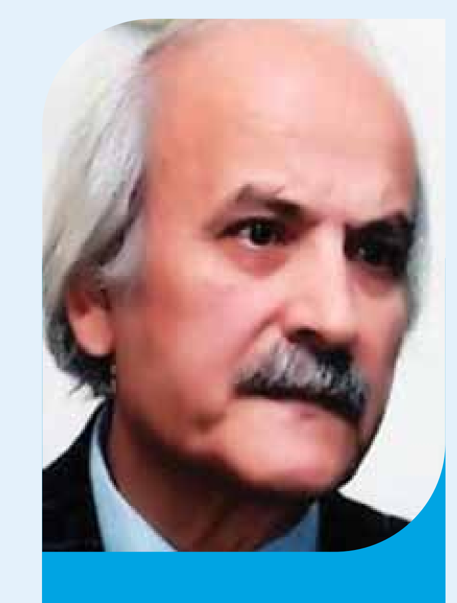
لَفَّتِ الغَيْمةُ في حِدادٍ جَسَدَ القَمَر، فكانَ «المحبرة»! دلقْتَها فوق أَوراقِكَ، أقامتْ لَكَ مأتمَ العُرْس، يا عريسَ الشِّعْر ...

قبرُكَ في ترابكَ ديوانُ حمائم، ومن مناقيرِها والهديل دموعُ العذارى. أذاكرٌ عذاراكَ، يا جوزف، وتلك السيّدةَ البيضاءَ البنفسجيَّة، سيبقى «مقصّ الحبر» و«الخَصْرُ والمزمار ...» وأنتَ راقص في مأتمِكَ، فَرِحًا بالرَّحيل، سافرتَ. وسرقتَ الغيمَ والرِّيحَ، لكنَّ «المزمار» لا يني ينفخُ شجاه. الموسيقى جنازةُ الوَرْد .. والشِّعْرُ لا يموت، والشَّاعرُ يروحُ في غيبتِه حضورًا والجنسُ والشّهوةُ والكلمات. لكنَّ الحزنَ شديدٌ وأليم ... لا تُطِلِ الغَيْبة. فعصفورةُ «الطيُّون» ترفرفُ فوقَ هامتِكَ وتغرِّد، والقصيدةُ لحنُها، وأَنْتَ الصَّوْتُ في خاطرِ الرِّحيل، وإنْ كان «عَ بالَك طالع تِفلّ!» لا تستطيع، ضبطناكَ مخفورًا، مقيَّدًا بالكلمات. وإنْ كنتَ أَهْديتَ «المحبرة» إلى الموت، لقد كتبتَ وصيَّتَك ... فنَمْ قريرَ العيْن، وتُرابُكَ في التُّراب يزهرُ أبدًا. لا جفافَ مَعَكَ، فأرضُكَ عزيزةٌ وحنون، أَيُّها الوَلَد!



جوزف حرب
هيبة الشعر وكرامة الكلمة...!

د. جورج كلاّس



ليس سهلاً أن تكون ابن دركيّ، في زمن الدولة!! هذه الخاطرة الحلوة، كان يطيب **لجوزف حرب** أن يردّدها، كلّما افتقد صورة الدولة وهيبتها... فيغمض عينيه، يصفن ويشعل سيكارة، يرتاح إلى لهاثها، ويسافر فيها إلى خزائن الأيّام وحنين الطفولة، مرتاحًا إلى حلاوات العزّ التي كان يشتاق إليها، مع انغلاقات كلّ نهار. الليل كان هيكله ومذبح أسراره البيضاء في طقوسيّات الرجاء الأحمر. هو الشاعر والأديب والمفكّر والعصاميّ الصخر، والعقيديّ الثابت المبدأ، الذي لم تبدِّل الأزمان سلوكاته، ولم تَحِدْ به غدراتُ القدر عن مسيرته، ونهجه العنفوانيّ، وطيبته الانسانيّة.

من فخريّاته أنّه ابن دركيّ..! وصورة أبيه ببزّة العسكر والجندرمة، التي رصفها أيقونةً عائليّة، على بوّابة الدار، هي الديوانُ المصوّر الذي كتبه جوزف حرب بدمعة الوجد، وهي (الوثائقيّ) الذي يختصر كلّ قَوْلاته وينبشُ عذارى أفكاره السلاميّة.

كان في كلّ حياته لبنانيًّا واضحَ الانتماء وصريحَ الالتزام بقضايا الانسان والعروبة والتاريخ الذهبيّ لأيّام العرب...! وعندما قتلوا الانسانيّة واغتالوا العروبة، نفذت الذخيرة من جعبته... كتب وصيّته بدمع المحروق على شعب... وأمّة... ووطن..! وصعّد آهاتٍ ساخنةً على دفء إيمانه الخاصّ به، وهو المتعبّدُ لأمّه التي كان طيفُها حاضرًا ومخيّمًا على كلِّ أفكاره وقولاته.

مع جوزف حرب، الشاعر اللبنانيّ والعربيّ والكوزموبوليتيّ، تأصّلت كرامة الكلمة اللحنيّة، واتّشحت المعاني بالمجد... إيمانًا احترافيًّا منه أنّ «هيبةَ الشعر» هي كلّ الشعر... وفيها نكهةُ الحبّ الصافي.

ومن علامات الجلالة عنده، أنّه مَلَكيُّ المحضر، كُبَرليُّ المقام. لا يقولُ إلاّ بما يليقُ بالشعر، وبما يُستحَقُّ أن يُنْصَتَ إليه إنصاتًا.

وهو، وإن كثرت حول نتاجاته الدراساتُ والأطروحات، يبقى، جوزف حرب، غنيًّا غنى رمالِ صحراء الأهرام... كلَّ يوم نكتشفُ فيها مخبوءاتٍ كنزيّةً وغنىً جماليَّ الإبداع، وجواهرَ صقلها التاريخُ على مركعةِ إيمانه الزائدِ النقاوة والكلّيِّ البخور والنورانيّة.

هذا الشاعر العابر للأفكار والزمن، عاش أميرًا حصانُه المجد، ومات ملكًا صولجانُه قبلةٌ على خدّ أخيه الدكتور جاك الذي كان رجاءَه ودواءه... ولو لم يَعُد الدواءُ ينفعُ مع الداء، الذي أطفأ نورًا، في ليل حياتنا الرماديّة، حيث الكبارُ يتدافنون وقوفًا وبلا استئذان.



جورج كلاّس

آخر «مكالمة» مع جوزف حرب: «ربِّ نجِّ قصائدي من التراب»

جوزف أبي ضاهر

كان بعيدًا في أقاصي الشعر، متنسّكًا في حضرةِ كلمةٍ منذ تكوَّنت أحرفًا وامرأة. صاغ ذاتَه لأجلها، «وفي كلّ يوم يُعيدُ صياغةَ هذه الذات لتصيرَ جديدة. لا نهائيّة في نصّ أو قصيدة».

هكذا اختصر بعضَ فعلٍ له زمن التنسّك، وبعد شعورٍ منه بأنّه صار محاصرًا خارج الحرّية.
«أحسّ بصراخ جوّاني: طالع ع بالي فلّ»، واستدرك للإيضاح:

«طالع ع بالي فلّ من البشاعة، من التسلّط، من البغض، من الكراهيّة... ومن الموت».
شوقُه إلى الحياة قوافلُ موجٍ تندفعُ صوب الشاطئ فتدركه... وتتراجعُ لا هربًا، وإنّما استعدادًا لعودة تتجدّد كما الولادات.

يعدُّ لها المُناخَ الشعريّ. يعيش فيه عذابًا كثيرًا، وعذابًا كبيرًا لحظةَ صرخةِ الولادة في نصٍّ، في كلمة، في قصيدة... بعدها يُخضع المولودَ أو المولودة لتغييرات، لتكوّنات تأخذُ منه المتّسعَ من الوقت، وبالرضى التامّ.

يَخضَعُ لهذا الفعل المِن دونِه لن يرى نتاجُه النور، وبعد مرور أصابعه عليه نحتًا وتهذيبًا وتلميعًا لينزلَه في التاج جوهرة. أصيلٌ على بساطة متجذّرة في حياته، في نتاجه، وفي تنسّكه.

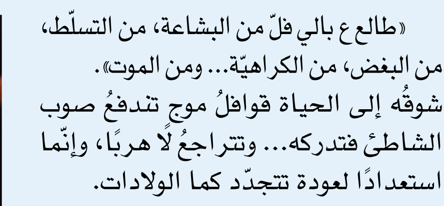
ناقدُ ذاته بذاته، وربّما الأفضلُ من نقّادِه كلِّهم.
الحقد مُستبعَد، الحسد مَنفيّ، الغيرة العمياء والأحكام المسبقة مجهولةٌ تفاصيلُ هويّتها، وغيرُ معترف بها عنده.

ينتشلُ النصَّ من كلّ ما يشدّه إلى ما لا يَقبلُ العقلُ به، والموهبةُ، والذوقُ المصقولُ بالرهافة وغنى المعرفة والتجارب المتعدّدة.
سَكَنه الشعرُ؟

بل سَكنَ الشعرَ، بكلِّ التجلّيات والإشراقات.

ذهبت القصيدة به إلى عوالمَ جديدة، ولغة جديدة متحرّكة، غنيّةِ المضمون والشكل، وعلى فرادة لا تجافي الواقع، ولا تجعل الغربة مسكنها.

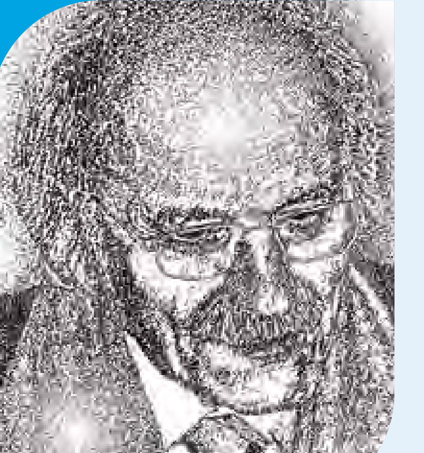
بهذا الكلام، وأكثر، تحادثنا قبل أسبوعين من سقوط قلمه.
يومَها كانت «المهاتفة» بيني وبينه طويلة، نسبةً إلى سابقات لها.
رمى فيها المفاتيحَ الأسئلة، واسترجع ذاتَه متذكّرًا مَسحَ نظّارةِ والده «العسكري»


جوزف أبي ضاهر

ليقرأ في الصباحات جريدتَه. عَبَر من التذكّر إلى المرآة ليقول إنّه يشبه الغيم، أو أنّ الغيم يشبهه. يتدخّل الهواء في حبّ متبادل بينهما إلى حدّ العودة به إلى الأصل.
يصير «ابن الماء الطالع إلى الأعلى ليتصفّى قبل عودةٍ إلى الأرض نسغًا لترابٍ، وزهرًا وأعشابًا بريّة، وأشجارًا توزّع ثمرها بالمجّان على العابرين».

«العابرون ليسوا كلّهم أصدقاء. الأصدقاء قِلّة، يحبّونني بصمتهم، وأحبّهم بصمتي. يشاركونني فرحَ تكوين نصّ وشعر وسيرة وخبز عافية للغة أعشقها، كما عشقي المرأة.

التأنيث بين اللغة والمرأة أبعد من الجسد. سرٌّ مرصودٌ يسمح لعارفه بدخول



ممالكَ كثيرة، أرى ذاتي فيها باقيةً بَعدي، حين الغيابُ يندهُني فألحق به.
في هذا الموقع أشعر أنّ الإيمان يُريح، يُسكت الصوت العالي للخوف في داخلي، فلا تعود لديّ قدرة على سماعه».

يسكُتُ، أسمع تنهّده يرتفع ولا أقوى على مواجهته. أحوّل الكلام إلى نتاج أخير له يشتغل عليه من مدّة ليصدر كتابًا.
يقول فيه «خلف كلِّ وجهٍ وجهٌ ثالث، بُعدٌ ثالث، وسرُّ صياغتِه القبول بعذاب أحتاج إليه لأصل إلى الفرح المكتمل... الفرح أقوى من كلِّ سلطة. الشعر أقوى من كلّ سلطة».

يرتفع صوته وهو يختم عبارته بـ«السلطة»... ويردّه إلى موقعه مشفوعًا بحنوٍّ غريب:
«أسعى لأكون أقلّ حزنًا، فنحن نموت في اليوم الواحد ألفَ مرّة قبل أن نموت».

... وتنتهي «المكالمة الأخيرة» برجع صدى صوته مردّدًا ما كتبه على غلاف كتاب «الخصر والمزمار»:

«أرنو إلى كفِّي، أفكّرُ كيفَ
تصبحُ بعدما أمضي تُرابْ
وَجهي تراب،
قَلبي تراب،
وفَمي تراب،
يا ربِّ نجِّ قصائدي
بعد الغياب مِن التّرابْ».

رَحَل أنسي الحاج «قمر الشعر» في ميزان نفسه

د. منيف موسى

«قمر الشّعر انكسر»، قال، وهرب. حملَ همَّهُ والحريَّة، وهو الصَّديقُ الذي كان فجرَ روحٍ ليل يوم غَلَس الشِّعْر، «بلا فجر ولا مساء بدوام ذاته المتعاظمة»، فتمرّدَ وتجرَّأ ... كَسَر عمود الشِّعْر، شاء نفسَه مخترعَ لغة. أراد اللَّعبَ باللُّغة، تخريبيًّا سُمِّيَ، وهو القائل «التخريب حيويٌّ ومقدَّس».

رَحلَ هذا الشَّاعر الذي رَجَّ سُكُونَ الشِّعْر ذي اللّغةِ الباهتةِ المبرمجةِ المشاعرِ والأفكارِ والقوالب. قال: «سحقًا للشُّعراء / لولا ضجري منهم / لما كتبتُ الشِّعْر / ولو لم أكتبِ الشِّعْر / لكنتُ بقيتُ / كما كنتُ في مطلعِ العُمر / مجموعةَ أشعارٍ غامضة /».

وكتب **أنسي الحاج** شِعْرًا. ونظَّر فيه وله. وخاف عليه. خاف أنْ ينفصلَ قربانُ الشِّعْر عن رمزه. خاف أنْ يُكتب بلغةٍ غيرِ لغته. فطريقُ الشِّعْر، طريقُ الكلمةِ الحياة. «ففي البدء كان الكلمة»، بها كان يحيا ... وبها يريدُ أنْ يحيا. وكَتَبَ. وهو الذي قال: «بعد كتابةٍ معيّنة، [استأنف] الحياة بعد موتي».

فالكلمة، إذًا، لا تموت!

أُنسي الحاج، الذي مات عند الصباح، أحيا الشِّعْرَ يومًا فجرًا، من ليلٍ ثقيل ... ووضعَ في عينَيْه، الحُبَّ والحريّة. والشّاعر حُرٌّ هو، ونبيٌّ، قال، ولاسيّما شاعر قصيدة النّثر.

صباح يوم الثلاثاء ١٨ شباط ٢٠١٤، وكان فجرًا صافيًا لامعًا أزرق. وبعد ليل دامس، انطفأ شاعرُ قصيدةِ النّثر، «قمر الشِّعْر انكسر ... / وغرقَ في دماء لبنان /.» تيتّمتْ قصيدة النّثر. و«كلمات .. كلمات كلمات ...» و«خواتم» و«لن» نستسلم، «فماضي الأيّام الآتية»، يا أنسي سيكون وَرْدًا وذهبًا ... فالنَّبع لن يعطش ... هو «ماء الحياة ... ماء الرُّوح» .. وأنتَ الكشَّاف، نازع الألغام .. ولا خوف عليك.

مُتَّ، يا أنسي، لكنَّ تجربتَكَ «لن» تموت!

فهي «رسولة» تقودُ حتّى «الينابيع». تَعِظُ ... تكتبُ رقيمَ الشِّعْر والحُبِّ والحريَّة!

وأنتَ وهي ونحن، أصفياء الشِّعْر نعْلَم، أنَّ الشِّعْر فعلُ خلاص. وأَنْتَ ترحَّلْتَ وكابدْتَ: من الجحيم، إلى المطهر، إلى الفردوس. ونعيمُكَ لَمْ يتزحزح: الشِّعْر. فالكتابةُ، أيضًا، فعل حياة ... وفعل وطن..

وقُلْتَ يا أُنسي: «إذا كان اللقاء أعجوبة، فالحزن أيضًا أعجوبة. أليس عجيبًا أنْ أحزنَ بعدُ يا لبنان؟»

حزنتَ، يا أنسي. وحَزنّا معَكَ. ضربتْنا المصيبة. أدمَتْنا، دهماءُ هي، هاتِ النّار، «لنُعَقِّمَ النَّارَ بالنَّارِ».

لبنانُ هيكلُ الله، وقد اعتُديَ عليه، هاتِ سوطَ «النَّاصريِّ» ومحبَّته، نطهِّرْ لبنان، ونحبَّ العَالَم!

ويا أنسي!
لبنانُ الحُريَّةَ في خَطَر! حَماكِ اللهُ يا حريَّةَ بلادي!

أعرني شِعْرَكَ، يا صديقي، لأقولَ للحريَّة، أنتِ صباحٌ قُدسيٌّ يُطلُّ علينا فنغمره «بوشاحٍ من حرير لبنان». نعطف إليكِ، ونحتمي بكِ، أيَّتُها الأمُّ والصديقة والحبيبة والمعشوقة.

ولبنان نجلُّه ونحبُّهُ وولاؤنا كلُّه له، ولا شِركَ فيه ولا إشْراك.

رَحَلْتَ، يا أُنسي، وظَلَلْتَ الولدَ الشقيَّ المحبوب. وأنْتَ قلتَ ذاتَ مرَّة: «الولد يللّي ماعندو طفولي ما بِـ يكون خِلِق .. وأنا ابن طفولتي».

يا لِلغياب، ما أقساه، بِمَنْ نستنجد؟ ما آلَمهَ وبِمَنْ نستجير؟ وقد صَرَخْتَ: «صغِرتُ أمام الأَلَم حتّى عادتْ أُمّي من الموت لتحميَني ...». وبموتِكَ نستنجدُ بكَ ممّا نخاف!

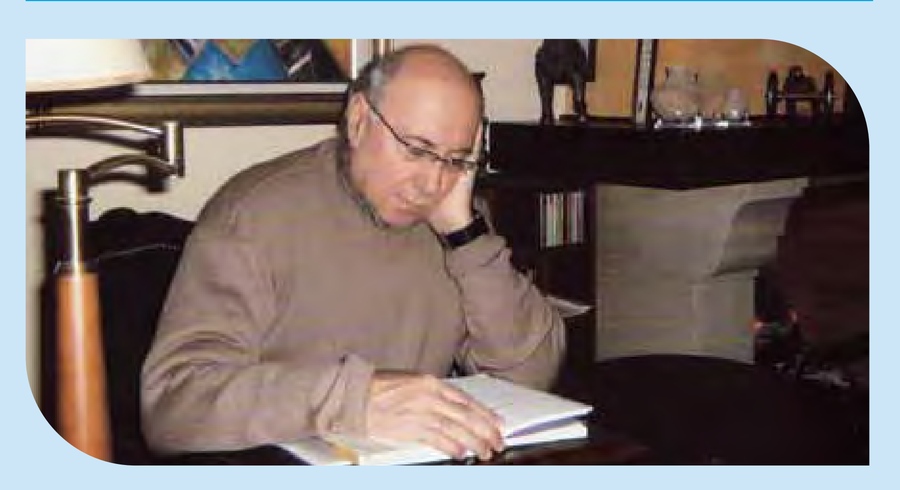
وحتَّامَ نبقى نرثي بعضُنا بعضًا؟ في رهبةِ الموتِ ورهبةِ الشِّعْر؟ وكلُّنا إلى «الوليمة» مدعوُّون. قُلْتَ: «أغلقوا عليَّ الباب ... فهذا هو الأفضل ... هذا هو الشِّعْر». لِمَ قُلْتَ: «سيبقى هناك ما لن أبوحَ به ولا في كتابةٍ من كتاباتي»؟. بُحَّ صوتُكَ، وصداكَ باقٍ!

الكلمة، لا تموت، يا أنسي، فتعالَ نصلِّ: «إرحمْني يا ألله، بعظيمِ رحمتك!..»



أنسي الحاج «واللحظات الحاسمة»

عبده لبكي



الكائن من البشر يخطو، ونحن نخطو خطوات الكائن. نُحدث جلبة إذا مقيّدين بالسلاسل كنّا، وثقيلُ الحركة قد يتعثّر، أمّا سريعُها المُنعتق فيطير طيرانًا بجناحين خفّاقين، وبريشهما اللاّمع. وتتفاوت وتائر مسيرتنا، فتارةً يطوّقها البطء مع الأحداث وطورًا تنتعل حذاء المارد فتُخضِع المسافات، هكذا الحِقَبُ إذ تندفع، وهكذا الإبداعُ أيضًا وأكثر في جماليّات الأدب والفنّ.

ولبنان عزَفَتْ سماؤه برهة من الزمن لمن خَطَوْا بإبداعهم فتخطَّوا حواجزَ وتقليدًا، وتعالَوْا على موروثات، وحطّموا قيودًا، ورقصوا على إيقاعات متفلّتة ومتنافرة في مسرح الشعر فمثّلوا الشعر تمثيلاً وبينهم أنسي الحاج، في مشهد نادر، إذ جعلوا من الشعر شيئًا خفيًّا نترقّب هبوبه لكي نُلبِسَهُ بعضًا من أثوابنا فيظهر. ولكن لا بدّ من كمائن!

أنسي الحاج الكامن «للّحظات الحاسمة»، يترصّدها من وراء النافذة، أو في مقهى «حدوة الحصان» على الرصيف ٢٩، أنسي الحاج العابث بالكلمات حتّى الوميض المتحوّل بلا هدنة، الخائن تواصله، الخائر في وحدته، المسافر إلى أرض المتمرّدين، الواهب زمنه للنفي، المنتحي جانبًا من رؤاه، القابع في «أناه» منتظرًا من يأتي لا ليرحّب به بل ليشيح بوجهه عنه، المُستتر في كلماته كالصِّدْفة وكالصَّدَفة، المُعيد ولادته خارج جسد المرأة، المتجرّئ على القلم يرسله في أعماق الكهف ضوءًا ومعولاً، الخائن تواصله، الخائر في وحدته، الخائف أبدًا، والخارق للّحظة...

أنسي الحاج الذي يخترق ولا يحترق ويموت موت الشعراء مغمورًا بأوراق شجرته العزباء التي انتزع منها آخر براعمها بخطوات هادئة، دخل «نهاره» الثاني ليحتسي الليل على مائدة صمّاء، يجلس إليها دون شريك، ثمّ لا يلبث عندما يطلق الفجر حنجرته أن يدعو إليها صامتًا يتباهى...

أنسي الحاج تلك الشخصيّة المنسحبة إلى الخلايا، دخل الشعر بحثًا عن ثدي وأمومة وحداثة هو ربيبها. أنسي الحاج شاعر الصّحافة يوم كان للصّحافة سلّمُها على أسوار الشهرة، سلّمٌ يُغري حَملة الأقلام والمشرّدين والنازخين من ريف الحرمان، ويستهوي من الفنّانين والشعراء من يأنس إلى ظلّ الكلمة في عليائها فيستكين، ومن هواة الأدب والمتذوّقين من يشارك إبداعات الطامحين، ومعهم يطلّ من فوق الشرفات على ثقافة للغرب تكتسي عري الجسد؛ يوم كانت بيروت بلا أبواب؛ ويوم كانت مرفأ أحلام وأشرعة للنقاء والحريّة والإدراك المستحيل على الأبيض المتوسّط.

أقام **أنسي الحاج** في كنف مجلّة شعر ردحًا، لم يلبث بعده أن سلك سلوك «الابن الشاطر»، مؤسّسًا لذاته يتمثّل الخارجين على البشر، ويرى نفسه في مرآتهم، أمثال «أنطونين أرتو» الذي تعقّبه بتقلّباته المزاجيّة معجبًا به ومحاكيًا، في حالات انفصام مع الواقع، اختزانًا لحوافز غير مرئيّة تستثير اللاوعي وتُحمِّل الكلمات قَدَر الهذيان. فأنسي الحاج لم يطق يومًا المعالم. ولو قدِرَ لتخطّى حدود جسده. فهل كان ذلك لفلسفة تدرك بالفعل؟ أو لشعور مبهم، أو لحاجة دفينة إلى الخروج من متاهة الذات وغُرفِها الأربعين، أو كان توقًا لا يعرف مداه إلى مطرح هناك حيث اللاشكل هو الهُويّة، وعبورٌ على الغمام؟!

وعندما على غرار السورياليّين في فرنسا، تحلّقت حول شعراء الحداثة عصبة متقاربة الأهداف متباعدة المسالك، تشكّلت فيها الشخصيّات، وتنوّعت المواهب والأدوات، وتعدّدت المنابر وموادّ التصنيع من كتابة ورسم تمدّها بالنسغ نظريّات فلسفيّة، لم يشارك أنسي الحاج مشاركة المتلزم في التنظير، بل راح يخطو ولا يتدارك...

وها صوّان القمة التي بها قدح شرارته لا يزال في قبضته لم يتخلّ عنه يومًا، ولا منحه أيًّا ممّن تقرّبوا منه أو قاربوه...

أيّها المارّة على رصيف الحمراء أمام «دار النهار» أو مقهى «حدوة الحصان»، أَنصتوا إلى صوت من الغيب تجاوز الخمسين من سنيّه، وتشمّموا رائحة الصباح يرتشف قهوته وبه حنين إلى أشعّته الأولى، واستشفّوا في بقايا غبار قديم كفًّا ذات أخاديد عميقة، واقرأوا فيها «شَعْر الرسولة»... وعلامات الآتي...

أنسي الحاج! كيف «تخون»!؟

إيلي مارون خليل

ما كنتُ أعرفُ أنّ للعاصفة نهاية؛ ولا أنّ الفارس يترجّل. كنتُ أحسبُ أنّ العاصفةَ عاصفةٌ دائمة، وأنّ الفارسَ فارسٌ أبدًا.

ما كنت أعرفُ أنّ الكِبَرَ ينحني؛ ولا أنّ التّواضُعَ يذوي. كنت أعتقدُ أنّ الكِبَرَ أبدٌ، وأنّ التّواضُعَ زهرةُ الأبد.
لماذا؟ لأنّني كنتُ أقرأ، بإدمانٍ، أنسي الحاج.

أنسي الحاج! عرفتُه من كتاباته، ولمّا صادفتُه، مرّة أولى، في ثلاثينيّة الياس أبو شبكة، وكنّا مشاركَين فيها، إلى أنطون غطّاس كرم ويوسف الخال، تأكّدتُ من أنّ الأدبَ الصّادقَ، شِعره والنّثر، يُشبهُ منتجَه إلى حدّ تتماهى شخصيّتُه بأدبه. وهذه نعمةٌ مستحَبّةٌ تندر حتّى لدى المميَّزين.
ربيتُ، وأنا في المرحلة الثّانويّة من دراستي، على «كلمات، كلمات، كلمات» في «الملحق» هاتيك الأيّام. كنتُ أنتظرها سبعة أيّام في الأسبوع، لحظة بلحظة، ليل نهار. كانت تتحدّث عنّي وعنّا، باسمي وباسمنا. تقول أحلامَنا، تُسِرّ بهواجسنا، تحفّز طموحاتنا، تجعلنا نقتنع بأنّ الواقعَ إنتاج الأحلام، بأنّ الحياةَ إنتاجُ الخيال. وكنّا، في ذيّاك العمر، أبناء الأحلام، أبناء الخيال.

من ثمّ، رحت أراقب إعلان صدور جديدٍ له، فأسارع إلى اقتنائه، أشربه وأضمّه إلى إخوتِه، بدءًا بـ«لن» مرورًا بـ«الرّسولة بشعرها الطّويل حتّى الينابيع»، و«خواتم» و«الوليمة»، فـ«خواتم»، انتهاء بمقالته صباح كلّ سبت في «الأخبار». فقد كان مالئًا خيالي، ومُحفّزي على الاقتحام. أشعر، وأنا أقرأه، بأنّي في قلب غمامة زرقاء شفيفة، أناجي اللهَ من قلب الجَمال.

وكنتُ أتخيّله، أنسي الحاج، حادًّا كخنجر، رقيقًا كضوء الفجر، شفيفًا كقدّيس. وكنت أتخيّلُه، أنسي الحاج، آخذًا بيد المبدِعين، محطِّمًا التّقليديّين، حالمًا، أبدًا، بالحقّ، بالخير، بالجمال، بالفنّ الرّاقي. وكنت أتخيّلُه نارًا تحرقُ يباس الأعمار، تلهب الأعصاب الكسلى، تقوّم الاعوجاج على كلّ صعيد. كنتُ أدعو إلى قراءته، بحماسة. فقد كنتُ، ولا أزال، شغوفًا بأدبه وبشخصيّته، مقدِّرًا شعره وشخصيّته. وبعد أن عرفتُه عن قرب، على بعيد زيارات، صرتُ أخشى عليه من الانكسار، أيّ انكسار، بخاصّة انكسار أحلام القلب. فقد كان ناعمًا كعطر بنفسجة، يمشي فتحسبه خَيالا. وصرتُ أخشى عليه من الانفجار، أيّ انفجار، بخاصّةٍ انفجار أحلام القلب. فقد كان صلبًا كإرادة لا تتراجع، يمشي فتحسبه قطيع ذئاب.

واليوم؟
بتّ أتساءل، اليوم: كيف؟ لماذا؟ مَن وراء الحدث؟ أيُعقلُ أن... أيجوز أن...
كنت أرى أنّ مَن كان عاصفة، لن يهدأ. وأنّ مَن كان عطرًا، سيستمرّ يضوع. وأنّ مَن كان حالمًا، سيظلّ يحلم.

أنسي! لا يليقُ بكَ ما إلْتَ إليه. ما إلْتَنا إليه. كأنّك خنتَنا وما أنت بخائن. كأنّك تخلّيتَ عنّا وما أنت بناكث عهود. كأنّك تركتنا وما أنت بجبان.

أبقى أنتظر يوم السّبت، سبعة أيّام في الأسبوع، لحظة بلحظة، ليل نهار، لاً بدّ من أن أقرأك ذات سبت! لا بدّ أن...





ملفّات

في مصير الإرث العربيّ العلمانيّ والاتحاديّ مع مطلع الألفيّة الثالثة

د. دعد بو ملهب عطالله*

شهد العصر الحديث فورة عند الشعوب، في معظم أنحاء العالم، باتجاه تثبيت الذات وخصائصها تجاه الشعوب الأخرى. فكانت العروبة إحدى الشخصيّات القوميّة الحديثة الباحثة عن موقع في ظلّ سلطنة تتداعى بعد قرون من التسلّط، على الرّغم من كون هذه الأخيرة اعتنقت باكرًا الإسلام دين الأكثريّة العربيّة التي ما لبثت أن وقعت تحت حكمها. هكذا اجتمعت تحت راية الإسلام ثقافتان، أصلاً متباعدتان، أي العربيّة والتركيّة العثمانيّة الطورانيّة؛ لكنّ لم يكن الأمر ليستمرّ إلى ما لا نهاية بنتيجة تبلور الاختلافات مع الزمن.

مع حلول بدايات عهد سهولة التواصل الماديّ والفكريّ كانت النهضة العربيّة. كان من بين أبرز أركانها الأوائل نخب لا تنتمي إلى الإسلام دينًا ممّا سهّل تلاقحها مع الحضارة الغربيّة ونقل بعض ما تأثّرت به إلى عالمها العربيّ (على غرار أمين الريحاني). وكان في الواقع أسهل على تلك النخب استيعاب بعض المقوّمات الغربيّة مثل مسألة القوميّة. فإذا كان من الصعب على العربيّ المسلم، أقلّه في البدايات الأولى للظاهرة، التمييز بين القوميّة والدين، كان لتلك النخب دور محوريّ في إيصال إيجابيّات هذا التمييز لصالح الشعوب العربيّة، خاصّة عندما أصبح طغيان الأخ المسلم غير العربيّ داهمًا وغير مقبول مع وجود إمكانيّة رفضه والتحرّر من جبروته. وفي كلّ الأحوال، يجب عدم إغفال المؤثّرات الشخصيّة والخارجيّة في ظروف معيّنة، قد تكون الحرب العالميّة الأولى أبرزها.

بالفعل، عندما حلّت الحرب العالميّة كانت القوميّة العربيّة ما تزال حالة فكريّة خُطّت في مقالات ومناشير أو هي طُرحت في خُطب لا تتعدّى بالطبع قدرة الاطّلاع عليها أقليّة ضئيلة من العرب. لكنّ ظروف الحرب والمصالح المحليّة كما الخارجيّة ساهمت مساهمة فعّالة في بلورة المسألة على مستوى بعض الزعامات. ولمّا كان تجسيد هذه القوميّة عسكريًّا وسياسيًّا، بالتضامن مع المصالح الكبرى المعاديّة للتركيّ العثمانيّ، أتى توظيف العروبة روحًا ومصالح في برامج ستراتيجيّة لمصلحة فكرة القوميّة العربيّة الجامعة.

> **أنّ الكلام عن «علمانيّة» يبقى نسبيًا في عالم معظم أهله هم من المسلمين، وحيث إنّ الإسلام كما هو شائع كناية عن «دين ودولة» بمعنى أنّ نظام الحكم وقوانينه تكمن في الإسلام نفسه.**

هنا، لا بدّ من التذكير بمشروع المملكة العربيّة الكبرى، التي سرعان ما واجهتها الخلافات والمصالح، منها بالطبع الإقليميّة والقبليّة، من دون نسيان الظروف التاريخيّة المؤثّرة في وجدان الجماعات عبر ما يمكن تسميته بالجغرافية العربيّة.

في هذه المرحلة بالذات، أي في مطالع القرن العشرين، بدأت العروبة المعاصرة تأخذ توجّهات وأشكالاً سياسيّة جغرافيّة واضحة المعالم. على رأس هذه التوجّهات والأشكال احتلّت العروبة الوحدويّة موقعًا مميّزًا في الفكر العربيّ كما في السياسات الإقليميّة، وما زال هذا التوجّه هو الأكثر دغدغة للعقول والمصالح. وما لبث أن برزت العروبة التي رأى فيها البعض عروبة «علمانيّة».

لا بدّ هنا من الإشارة إلى أنّ الكلام عن «علمانيّة» يبقى نسبيًّا في عالم معظم أهله هم من المسلمين، وحيث إنّ الإسلام كما هو شائع كناية عن «دين ودولة» بمعنى أنّ نظام الحكم وقوانينه تكمن في الإسلام نفسه. ما يُلاحظ هنا أيضًا هو أنّ التوجّه الذي قد يمكن وصفه بالعلمانيّ أتى ضمن سياق التوجّه الوحدويّ كإطار عامّ وكسياسة دول محوريّة في العالم العربيّ، خاصّة في الخمسينات والستينات من القرن العشرين. وما لبث أن أخذ التوجّه الاتحاديّ المتنوّع المنطلقات والأسس الإيديولوجيّة والجيوسياسيّة يحاول فرض نفسه على الساحة كحلّ مؤهّل لأن يحظى بقبول أوسع وبالتالي بنجاح أكبر من سواه.

غطس العالم العربيّ في هذا السياق الفكريّ والوجدانيّ والجيوسياسيّ طيلة أكثر من قرن من الزمن. لكنّ العوامل والتفاعلات المختلفة لم تسمح له بأن يتوصّل إلى ما يتيح فعلاً إنجاح أيٍّ من هذه التيّارات والسياسات والحسابات المحليّة والإقليميّة والدوليّة كصيغة قادرة على تشكيل أرضيّة صالحة للاستجابة للطموحات الكبرى.

في هذا الخضمّ من الأفكار والتصوّرات والطموحات المجّانيّة الوجدانيّة أو تلك المصلحيّة الماديّة، تبقى العروبة هائمة تطفو حيث يحاول الكلّ الإمساك بها. إنّها تبدو أقرب إلى غطاء أو حتّى إلى وسيلة تزيد من فرص التقدّم والريادة وبالأخصّ الزعامة، أو هي في العديد من الحالات قد تستر الخيبات أو الحسابات الناقصة.

---

* أستاذة جامعيّة وباحثة في العلاقات السياسيّة الدوليّة المعاصرة والجيوسياسة.

أوّلاً، في جذور العروبة العلمانيّة

يمكن القول إنّ جذور العروبة العلمانيّة تعود بشكل خاصّ إلى عدم قدرة الرابط الدينيّ في السلطنة العثمانيّة على إقناع العرب، أي مجموع العرب، داخل السلطنة من الشعور بالارتياح في المساواة والمشاركة طيلة قرون طويلة. مع النهضة العربيّة برز الشعور بالإجحاف والتهميش، وبالتالي الميل إلى تحقيق الأماني الأساسيّة بالاعتراف بالحقوق السياسيّة والاجتماعيّة... وبدا، في الوقت عينه، أنّ الإسلام الجامع ما بين الحاكم والمحكوم لم يعد يبرّر هذا الوضع. وبالطبع، إنّ تاثيرات ذاتيّة وخارجيّة وظروف خاصّة ودوليّة ساهمت في بلورة النظرة والموقف تجاه الوضع. كان من الطبيعيّ أن يعمل البعض على التمييز ما بين العلائق القوميّة بين الجماعات وبين الرابط الدينيّ بين الأمم.

هكذا كانت بداية ظاهرة اعتبار «أنّ الرابطة الدينيّة قد عجزت دائمًا عن إيجاد الوحدة السياسيّة» و«أنّ العالم يديره اليوم قبضة من الرجال ينيرون الشرق والغرب بثاقب عقولهم، وهؤلاء الرجال ليسوا منّا». ورد ذلك في تصريح صحافيّ على لسان عبد الحميد الزهراوي، رئيس اللجنة الإداريّة للمؤتمر العربيّ الأوّل في باريس سنة ١٩١٣ (بمناسبة انعقاد المؤتمر كما هو وارد في *وثائق المؤتمر*...، د. وجيه كوثراني).

وفي المناسبة نفسها، أتى تحديد للعروبة على لسان عبد الغني العريسي المشارك في المؤتمر. اعتمد العريسي على تحديد المفكّرين الأوروبيّين من ألمان وإيطاليّين وفرنسيّين للعناصر اللازمة لحقّ الجماعات والشعوب والأمم. وهذه العناصر بحسب ما جمعها العرَيسي عن هؤلاء المفكّرين هي كناية عن: «وحدة اللغة والعنصر» عند الألمان، و«وحدة التاريخ والعادات» عند الإيطاليّين، و«المطمح السياسيّ» عند الفرنسيّين. واستنتج أنّ مجموع هذه العناصر مؤمّنة عند العرب، لينتهي إلى القول بأنّ حقوق الجماعة والشعب والأمّة تنطبق على العرب في الدولة العثمانيّة. ولم يأتِ العريسي في تفنيده على عنصر الدين.

لكن، لا يمكن التسرّع والاستنتاج أنّ ما برز من مواقف في تلك المرحلة العصيبة من تاريخ الشعوب العربيّة في ظلّ السلطنة العثمانيّة المتداعية، يكفي للقول بأنّ العرب الناشطين في الحقل السياسيّ كانوا يقولون بالعلمانيّة. لكن جلّ ما يمكن قوله، في هذه المرحلة، هو أنّ البعد الدينيّ لم يعد قادرًا دومًا على حسم المواقف والقواعد والتطلّعات.

ثمّ، وفي سياق الحرب العالميّة الثانية، لا بدّ من التوقف بشكل خاصّ عند نشوء أحزاب يساريّة تأخذ بأفكار أحزاب أوروبيّة وغربيّة كبرى، وعلى رأسها الأفكار الاشتراكيّة. فالأحزاب الاشتراكيّة على غرار الحزب التقدّميّ الاشتراكيّ اللبنانيّ، أو تلك الأحزاب التي، وإن هي اعتمدت تسميات مختلفة، انطلقت من الأفكار الاشتراكيّة على غرار حزب البعث العربيّ في سوريا.

هكذا، وبغضّ النظر عن الأحزاب العلمانيّة بالمعنى الضيّق للتنظيم، برزت قوى فاعلة على الأرض واعتمدت توجّهات اشتراكيّة، أو يساريّة، عند سيطرتها على الحكم في بلدانها. كذلك يُسجَّل أنّ وصول العسكر إلى الحكم في عدد من الدول العربيّة، إجمالاً بعد ثورة أو انقلاب عسكريّ، أتى بحكم يميل إلى اعتماد النهج العلمانيّ عمومًا، وإنْ ظلّ هذا النهج ضمن نطاق مراعاة الإسلام في العقيدة دينًا ومجتمعًا.

إذن، إنّ النخب الفكريّة السياسيّة والعسكريّة قد لعبت الدور المحوريّ في إيصال فكرة العروبة العلمانيّة أوّلاً ثمّ علمانيّة الدساتير، وإن جزئيّة، ومعها بعض أسس وطرائق الحكم العلمانيّ في محاولة لمجاراة الخبرات الأوروبيّة التي نظرت إليها هذه النخب على أنّها أتت بالتقدّم والرقّي لشعوبها. بالفعل، إنّ الشعوب العربيّة وجدت نفسها أمام مسألة حيويّة في إطار نضالاتها في وجه

إنّ النخب الفكريّة السياسيّة والعسكريّة قد لعبت الدور المحوريّ في إيصال فكرة العروبة العلمانيّة أوّلاً ثمّ علمانيّة الدساتير، وإن جزئيّة، ومعها بعض أسس وطرائق الحكم العلمانيّ في محاولة لمجاراة الخبرات الأوروبيّة

الاستعمار الأوروبيّ، وخاصّة في التطلّع إلى مجاراة هذا الأوروبيّ الذي استطاع الوصول إلى ما وصل إليه عن طريق اعتماد أنظمة متطوّرة اجتماعيًّا وسياسيًّا وقانونيًّا واقتصاديًّا.

يضاف بالطبع إلى دور النخب تطلّع العامّة، خاصّة بعد الحرب العالميّة الثانية، إلى تحسين ظروف المعيشة والقدرة على لعب دور في إدارة الشؤون، كون شرائح اجتماعيّة جديدة أخذت تظهر على الساحة، بالأخصّ مع تزايد وتيرة الهجرة من الأرياف إلى المدن. وما لبث أن كان تأثير كبير في التوعية، نظرًا لتوسيع دائرة التعليم إن جغرافيًّا أو عدديًّا، أو بالأخصّ من حيث الموادّ التعليميّة التي لم تعد وقفًا على ما يتعلّق بالدين كتحفيظ القرآن وبعض العلوم الموصلة أو المرتبطة.

كذلك، إنّ تعدّد الجامعات والمجالات الثقافيّة، في بعض البلدان خاصّة، فتحت الأبواب أمام شرائح أوسع في المجتمعات العربيّة للوصول إلى الثقافة الحديثة التي استقى بعضها توجّهات علمانيّة. ولمّا تعدّدت وسائل وطرق الانتقال إلى الحداثة، ومنها ما أكّد كما يقول ألبرت حوراني (في كتابه : تاريخ الشعوب العربيّة) رفض البعض القاطع للدين «كما يدرّسه الأزهر» وهو الذي يتعرّض لحريّة وذكاء الإنسان... وتبدو العلاقة ما بين الحداثة والعلمانيّة عمليًّا، إلى حدّ ما، أوثق ضمنيًّا حتّى عند بعض الإصلاحيين الإسلاميّين. ولا بدّ من التأكيد أنّه من غير الوارد هنا الظنّ بأنّ في هذا الموقف إنكارًا للدين، بل مجرّد رفض لبعض التوجّهات السلفيّة المتصلّبة الرافضة أساسًا للحداثة.

وبالعودة إلى الاشتراكيّة، وخاصّة إلى خمسينات وستّينات القرن العشرين، يُلاحظ أنّ هذه الفترة التي نشطت فيها الاشتراكيّة، ليس كفكر فقط بل كأنظمة سياسيّة حاكمة، احتلّت فيها العلمانيّة حيّزًا واضحًا، أقلّه في بعض الدول العربيّة أي تلك المعنيّة بهذا النظام. وقد تكون هذه الحقبة هي التي شهدت أوج نشاط العروبة السياسيّة والشعبيّة الواسعة. وهي الحقبة نفسها التي شهدت أوضح ملامح العلمانيّة في الدول التي اعتمدت تلك الأنظمة الاشتراكيّة التي يمكن وصفها بالمعرّبة.

يُلاحظ هنا تأثّر الانتداب الأوروبيّ على طبيعة الأنظمة كما في لبنان وسوريا منذ فترة ما بين الحربين. ثمّ، بعد الحرب العالميّة الثانية، تبلور المزيد من الأفكار العلمانيّة بخصوص طرق الحكم بتأثير الأحزاب والخبرات الأوروبيّة كما بظهور فئات جديدة في السلطة في بعض الأقطار العربيّة. يمكن البدء بالتأثير الأوروبيّ المباشر عبر الحالة التونسيّة التي أخذت عن المستعمر السابق (فرنسا) الكثير من المناهج السياسيّة والمعطيات والأدوات الدستوريّة العلمانيّة. كذلك، يجب عدم نسيان التأثير الفرنسيّ في هذا المجال حتّى في الجزائر (وإلى حدّ ما ربّما في المغرب).

وإذا ساهم الاستقلال في الوصول إلى بعض الأنظمة العلمانيّة (وإن بشكل نسبيّ)، فمن جهة ثانية، ساهمت ظاهرة الانقلابات العسكريّة على الحكم القائم ودورها الحاسم في عدد من الحالات المشهودة في الوصول إلى العروبة العلمانيّة في قلب الجغرافية العربيّة. إنّ الانقلابات المتكرّرة في سوريا والانقلاب في الثورة المصريّة أو الانقلابات أعقاب الثورة العراقيّة، أدّت عمومًا إلى وصول العسكر إلى الحكم، ومعه رفض هيمنة الإسلاميّين على الحكم، وبخاصّة جماعة الإخوان المسلمين.

طبعًا، إنّ الأنظمة الجديدة في مثل هذه الدول لم تأتِ علمانيّة صريحة بكامل معنى الكلمة، لكن طغى عليها الطابع العلمانيّ. أمّا السبب الرئيس في ذلك فهو الاضطرار للتجاوب مع قوانين الشرع الإسلاميّ التي يصعب التحرّر منها في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة. بالطبع، لا يمكن الكلام بأيّ شكل عن علمانيّة تُقصي الدين كليًّا عن الحكم. وقد يكون المثل السوريّ بليغًا، وذلك عند وضع دستور ١٩٧٣، حيث اضطرّ الرئيس حافظ الأسد إلى إضافة أن يكون «دين رئيس الجمهوريّة الإسلام» في المادّة الثالثة على أن يجد بعدها فتوى (على يد الإمام موسى

لا يمكن الكلام بأيّ شكل عن علمانيّة تُقصي الدين كليًّا عن الحكم. وقد يكون المثل السوريّ بليغًا

الصدر) تقول بأنّ العلويّين يشكّلون مذهبًا شيعيًّا أي أنّه هو نفسه مسلم. كما اضطرّ في المناسبة نفسها إلى تضمين نصّ الدستور عبارة «الفقه الإسلاميّ مصدر رئيسيّ للتشريع»، وهذا لا يعني بالطبع أنّه المصدر الوحيد أو حتّى «الرئيسيّ».

في هذه المرحلة ارتفعت النبرة العروبيّة بمعنى الوحدة الشاملة إلى الذروة، خاصّة مع بروز الناصريّة والدعوة إلى الوحدة العربيّة، بعد أن كانت جامعة الدول العربيّة تبدو الطريق إلى توثيق العرى بين الشعوب العربيّة. وتلاقت الناصريّة مع البعثيّة الاشتراكيّة السوريّة في الحملة الوحدويّة العلمانيّة. في الحالتين، كان وصول العسكر إلى الحكم على حساب الأحزاب والقوى التقليديّة والدينيّة هو العنصر الأفعل الذي يملك القدرة على الحسم بما لديه من أدوات رادعة مقنعة.

ثانيًا، في الوحدة والاتحاديّة

يأتي عامّةً الكلام على الوحدة العربيّة عبر المشاريع التي حيكت حولها، ومن أجل تحقيقها لأهداف وحتّى إيديولوجيّات تساير المصالح الذاتيّة وحتّى الآنيّة، في بعض الظروف التي مرّت بها الشعوب العربيّة أو «الأمّة العربيّة». إن نجح بعض تلك المشاريع إلاّ أنّه لم يتحقّق إلاّ بشكل مؤقّت أو محدود، ويعود ذلك لعوامل ذاتيّة عند كلّ «قطر» أو شعب، نظرًا للاختلاف على الأقلّ في الخبرات التاريخيّة والتطوّرات الذاتيّة الخاصّة بكلّ منهم.

مع الحرب العالميّة الأولى، كان مشروع «المملكة العربيّة الكبرى» الذي حثّ الإنكليز شريف مكّة على العمل من أجله بالتعاون معهم. كان الوعد بمثل هذا الكيان لأهداف ستراتيجيّة بريطانيّة دغدغت أحلام الأمير وأولاده وصولاً إلى إقامة مملكة لكلٍّ منهم في ظلّ غطاء الأب الجامع. لكنّ هذا الحلم سرعان ما تبخّر، أوّلاً مع الإصرار الفرنسيّ على تقاسم المغانم، ثمّ مع صعود نجم آل سعود في شبه الجزيرة نفسها. هكذا تثبّت الانقسام ما بين الجماعات والقبائل، وصولاً إلى ما بعد الحرب العالميّة الثانية وعهد الاستقلالات والثورات والمنازعات كما محاولات الوحدة.

قد تكون مبرّرة، لأكثر من سبب، العودة إلى الحالة التي يمكن اعتبارها

الأبرز، أي حالة «الجمهوريّة العربيّة المتحدة» في قطريها الشماليّ والجنوبيّ، أي مصر وسوريا. إنّ التوقّف عند المحاولة الوحدويّة الأبرز في الحياة السياسيّة العربيّة المعاصرة يأتي للتأكيد على أنّ هذه الخبرة دلّت، فيما دلّت، على أنّ الوحدة بدت غير مجدية، وربّما أكثر خطورة على الشعوب العربيّة من حيث كونها تميل عند التنفيذ إلى التباعد بدل التقارب والتجمّع. لا مجال هنا بالطبع لتحليل هذه الملاحظة التي قد تبدو غريبة للوهلة الأولى.

«المواطن العربيّ الأوّل»، وهو اللقب المعطى للرئيس السوريّ شكري القوّتلي، الذي عمل جاهدًا من أجل الوحدة، والذي تنازل عن رئاسة الجمهوريّة السوريّة، في سنة ١٩٥٨، لمصلحة الوحدة السوريّة المصريّة نواة الوحدة العربيّة، اعتبر ذلك «تتويجًا لحياته السياسيّة». وذلك في تصريح للرئيس القوّتلي نفسه، في حينه، للفرنسيّ جاك بنوا- ميشين كما ذكر هذا الأخير في كتابه «ربيع عربيّ» بالفرنسيّة في سنة ١٩٥٩. لكنّ شكري القوّتلي نفسه ما لبث أن أعلن، عند الإنفصال وفشل «الجمهوريّة العربيّة المتحدة»، أنّه «من المحقّق المؤكّد أنّ النظام الذي يجوز تطبيقه في مصر لا يمكن ولا يجدي تطبيقه في سوريا لاختلاف البيئات جغرافيًّا وبشريًّا واجتماعيًّا» (كما يذكر ساطع الحصري في كتابه *«الإقليميّة، جذورها وبذورها»*).

وبعيد فشل المحاولة الوحدويّة الأولى، ما لبث أن خطّط حزب البعث العربيّ الاشتراكيّ، في أوائل سنة ١٩٦٢، على إثر ثورته التي قامت «لغسل عار الانفصال»، لإعادة الوحدة السوريّة المصريّة بشكل ومضمون «دولة واحدة إتحاديّة». قام هذا المشروع على أساس الاعتراف بـ«الفوارق الإقليميّة»، أي الانطلاق من خصائص «إقليميّة صريحة» للأقطار العربيّة المفترض انضمامها إلى الكيان الموعود. على الرّغم من بقاء هذا المشروع حبرًا على ورق، لا بدّ من التنبّه إلى أنّ مسألة «الفروق» بين الأقطار العربيّة، التي ما لبث أن تكلّم عليها ميشال عفلق نفسه (كما بين البعث والناصريّة)، وقفت حاجزًا أمام نجاح المحاولات الوحدويّة والإتحاديّة المختلفة في المشرق كما في المغرب العربيّ.

وتلاقت الناصريّة مع البعثيّة الاشتراكيّة السوريّة في الحملة الوحدويّة العلمانيّة. في الحالتين، كان وصول العسكر إلى الحكم على حساب الأحزاب والقوى التقليديّة والدينيّة هو العنصر الأفعل

البارز في هذا السياق كون الوحدة والإتحاد ما بين كيانات متقاربة هما كفيلان عمومًا بإعطاء الدفع لتضافر القدرات المبعثرة من أجل قيام كيانات أوسع وأقوى، تستطيع مواجهة، أو على الأقلّ مجاراة، الكيانات الدوليّة الأخرى مساحةً وعددًا واقتصادًا وقدرةً عسكريّة وبالتالي سياسيًّا. كان هذا بلا شكّ الحافز المحوريّ للمشاريع الوحدويّة والإتحاديّة على الأقلّ في ظاهر الأمور .

مثل هذه المشاريع كثيرًا ما تغلّف ميلاً إلى الهيمنة والتسلّط بتوسيع جغرافيّة المدى الذي يسيطر عليه حكّام يولّون أنفسهم مهمّة قوميّة جامعة عند توافر بعض المعطيات الذاتيّة والظروف المساعدة. حتّى أنّ بعض هؤلاء، خاصّة في العالم العربيّ حيث العنصر والدين واللغة تشكّل جامعًا، ذهبوا إلى اتهام المعارضين لمثل تلك المشاريع بـ«الرجعيّة»، في وقت من الأوقات بالمقارنة مع النظرة التقدّميّة الاشتراكيّة مثلاً، وبالعمالة للأجنبيّ في كلّ الأوقات.

ثالثًا، في مصير العلمانيّة

لمّا أخذت شريحة من النخب والفئات تقول ببعض الأفكار العلمانيّة، كانت نخب وفئات أخرى تجتمع على رفض ما هو مأخوذ عن الأوروبيّ المستعمِر فكرًا وسياسة ومصالح... أبرز هذه الجماعات الرافضة لتلقّي المطعوم العلمانيّ الأوروبيّ في العالم الإسلاميّ، وخاصّة العربيّ منه، عمدت إلى التمترس وراء الفقه الإسلاميّ وتعاليمه وشرعه جزءًا لا ينفصل عن الإيمان نفسه حيث لا تمييز مطلقًا بين الأمرين. وقد تكون العودة إلى السلف والأصول السبيل الأقصر لرفض كلّ ما يتأتّى عن تأثير أعداء الإسلام والأمّة العربيّة.

لكنّ الجماعات العربيّة الرافضة لعلمانيّة الغرب المسيحيّ لم تتوانَ عن الأخذ عمومًا بمفهوم القوميّة الآتي من المصدر نفسه. هذا مع العلم بأنّ مفهوم القوميّة العربيّة هو مفهوم علمانيّ بامتياز. هكذا تكون بعض هذه الجماعات قوميّة عربيّة إسلاميّة، وقد تكون أصوليّة سلفيّة في الوقت عينه؛ وفي الأمر ما يثير التساؤل حول كيفيّة الدمج هنا. على كلٍّ يجب ألاّ يفوتنا أنّ بعض المذاهب في الإسلام تدعو إلى التشدّد أكثر من غيرها في أمور الدين والشرع، إنّما يجب ألاّ يفوتنا أيضًا أنّ من أبرز هذه الجماعات من ينتمي إلى مذاهب غير متشدّدة أصلاً كالمذهب الحنفيّ بالذات. على الأغلب، إنّ مصدر التشدّد والرفض هو قوميّ سياسيّ في مبعثه أكثر ممّا هو دينيّ.

ربّما كان التوقّف عند جماعة «الإخوان المسلمين» مفيدًا لجهة الإشارة إلى الموقف من مسألة العلمانيّة في دول الانتشار الأخوانيّ (أكثر من سبعين دولة إسلاميّة وغير إسلاميّة) بغضّ النظر عن قدرة الجماعة بحدّ ذاتها. يمكن اعتبار الجماعة التي قامت على مبدأ أنّ «الإسلام هو الحلّ» لا بدّ أن تعمل، أينما

حلّت، للقضاء على العلمانيّة بشكل نهائيّ، بالرّغم من مجاراتها لقواعد علمانيّة، خاصّة في المجال السياسيّ الذي كان أصلاً الإطار والأساس لنشأتها. هذه الحركة «السلفيّة» تهدف إلى «الإصلاح الشامل»؛ فهي «هيئة سياسيّة» بامتياز تتعامل بحدّ واضح من الواقعيّة مع الأنظمة والقواعد مثل الديمقراطيّة، بهدف الوصول إلى الموقع الذي يسمح لها بالإصلاح الإسلاميّ أي تطبيق تعاليم الإسلام وأحكامه.

كذلك، لا بدّ من التوقّف أيضًا عند القوى السلفيّة التي استجدّت على الساحة العالميّة، انطلاقًا من ظروف سياسيّة دوليّة. طبعًا المقصود هنا هو ما يُعرف بـ«القاعدة». وعندما نذكر القاعدة لا بدّ من ذكر أخواتها وبناتها، أي تلك الجماعات التي انبثقت عنها أو واكبتها وما تزال ترفد مبادئها ونشاطاتها. إنّ هذه الجماعات تحاول عمومًا الإفادة من كلّ حالة تتيح لها العمل ربّما لحسابات خاصّة بكلٍّ منها، لكن في النهاية لا بدّ من أن تصبّ في خانة سلفيّة إسلاميّة ما، وقد تفرض نفسها على الساحة.

في هذا السياق بالذات، وعلى الأغلب كنتيجة للحسابات الكبرى إقليميًّا وخاصّة دوليًّا، أتت سياسة الدول الكبرى لمواجهة هذا التيّار بأدوات وأساليب متنوّعة. وجدت روسيا أنّ عليها بالدرجة الأولى محاربة التيّارات السلفيّة بدءًا من الجمهوريّات السوفياتيّة السابقة، خاصّة الأقرب جغرافيًّا إلى موسكو. أمّا واشنطن فوجدت بداية أنّه يجب محاربة «القاعدة» أينما تراءى لها أنّها موجودة، ثمّ أتى مؤخّرًا التمييز ما بين السلفيّة الإسلاميّة «المعتدلة» وتلك الإرهابيّة.

هذا التوجّه الأخير كان، على الأغلب، الأكثر تأثيرًا في العالم العربيّ في السنوات الأخيرة. برز هذا التوجّه مع وصول باراك أوباما إلى الرئاسة الأميركيّة. إنّ خطابه الشهير في القاهرة حرّك بلا شكّ كوامن مختلفة في العالم العربيّ والإسلاميّ. لكنّه في الوقت عينه أكّد، بحسب قراءة كثيرين في العالم العربيّ (على غرار الصحافيّ والمحاضر الجامعيّ الفلسطينيّ الدكتور سعيد عيّاد)، بأنّ أميركا، ومعها الغرب، هم على استعداد للاعتراف بسموّ الدين الإسلاميّ. وبحسب مثل هذه القراءات، يكون الرئيس الأميركيّ قد أقرّ في كلامه عن الديمقراطيّة بأنّ «اختيار شكل الديمقراطيّة ومرجعيّاتها يعود إلى ثقافة وتقاليد الأمّة ذاتها» و«ليس مرجع ذلك ثقافة أمم أخرى».

وفي الواقع، بعد تعامل الغرب عامّة مع الحالة التركيّة بالتحوّل إلى النظام الإسلاميّ «المعتدل»، وصولاً إلى حدّ اقتراب تركيا مثلاً من ولوج باب الاتحاد الأوروبيّ، ما الذي يمنع الشعوب العربيّة والإسلاميّة التي تعيش في ظلّ أنظمة تعتمد مبدئيًّا الديمقراطيّة الغربيّة (أو ربّما غيرها من الأنظمة) من التحوّل إلى أنظمة ديمقراطيّة إسلاميّة ذاتيّة؟ ففي الحالات التي لا تجيب مثل هذه الأنظمة على تطلّعات شعوبها، أو بعض فئات من شعوبها، كان الاستنتاج بأنّ الطريق أصبح مفتوحًا أمام الانقلاب عليها، طالما أنّ أميركا والغرب لن يغطّيا مستقبلاً مثل هذه الأنظمة...

وبالفعل، لمّا بدأت تتعدّد، مع مطلع سنة ٢٠١١، التحرّكات المستقطِبة الناجحة بدءًا من قصّة «البو عزيزي» الرمزيّة وما تلاها في تونس، لم يتحرّك الغرب وخاصّة الأميركيّون للدفاع عن أنظمة وحكّام قريبين أساسًا جدًّا من الغرب وخاصّة من واشنطن. فالموقف من «ثورة يناير» وسقوط الرئيس المصريّ حسني مبارك أتى ليؤكّد أنّ الولايات المتحدة الأميركيّة تنوي بدون مواربة احترام «شكل الديمقراطيّة ومرجعيّاتها» المعتمِدة على «ثقافة وتقاليد الأمّة ذاتها».

ولمّا توسّعت العمليّة التي لقِّبت بـ«الربيع العربيّ» لتشمل اليمن وليبيا وسوريا (وغيرها وإن بشكل ما زال محدودًا أو بالأحرى مضبوطًا نوعًا ما)، كان لا بدّ من أن تعبّر الظاهرة عن ضيق شعوب هذه الدول من أوضاعها. هل لهذا الضيق وهذا الانفجار بالتالي علاقة بمسألتي العلمانيّة والاتحاديّة في العالم العربيّ؟ قد تكون بعض المسائل السياسيّة المرتبطة بأنظمة الحكم في هذه الدول مؤثّرة في عمليّة انطلاق الحركات الاحتجاجيّة والثوريّة، لكن ومن دون أدنى شكّ، انتهى الأمر إلى ارتباط الوقائع وبعض النتائج خاصّة بموضوع العلمانيّة.

إنّ العودة إلى التطوّرات الثوريّة والدستوريّة مثلاً في كلّ من تونس ومصر، تثبت العلاقة الوثيقة مع موقع الدين في النظام السياسيّ في كلّ منهما، وخاصّة أنّ بعض المعطيات العلمانيّة كانت قائمة، وإن بنسب وأشكال مختلفة. في هاتين الحالتين، أدّت الثورة ومعها قلب النظام إلى سيطرة الإسلاميّين على الحكم، حيث وضع هؤلاء نصوصًا دستوريّة تُغلّب المعطى الإسلاميّ.

في تونس، انتهى الأمر حاليًّا إلى وضع دستور جديد يميل إلى «الحداثة» بعد تراجع سيطرة حركة النهضة السلفيّة. يميل التوجّه الآن إلى الكلام عن «انحسار ملامح الدولة الثيوقراطيّة»، في ٢٠١٣-٢٠١٤، وصولاً إلى دستور «أكثر حريّة واعترافاً بالحقوق والقيم المدنيّة» (بحسب الكاتبة التونسيّة الدكتورة آمال موسى). لكنّ الإسلاميّين المتشدّدين ما لبثوا، غداة مصادقة المجلس الوطنيّ التأسيسيّ على الدستور الجديد، أن أعلنوا رفضهم لدستور «علمانيّ باطل» وأنّ «حكم القرآن واجب» و«دولة إسلام واجب».

أمّا في مصر فبدا، في ظلّ وضع دستور جديد يحلّ مكان الدستور الذي وضعه الأخوان المسلمون، أنّ «هويّة مصر العلمانيّة أو الإسلاميّة هي أخطر الأزمات» التي تواجه لجنة صياغة الدستور في أواخر سنة ٢٠١٣ (بحسب الكاتب المصريّ صبري عبد الحفيظ). بينما يرى السلفيّون المتشدّدون أنّ «الدستور المصريّ القديم والجديد، كلاهما علمانيّ وإلحاديّ» على أساس أنّ الإسلام هو المصدر «الوحيد» وليس الرئيسيّ للتشريع ويرفض ديمقراطيّة وسيادة الشعب كونهما «لله»، وأنّ عدم التفريق بسبب الدين يعني

«المساواة بين المسلمين والكافرين»، وأمّا حريّة الاعتقاد فـ«تبيح الكفر» و«الردّة عن الإسلام»، وصولاً إلى «من أطاع في التشريع فهو مشرك بالله» (الشيخ مدين ابراهيم حسانين). ومن جانبه، حزب النور الممثّل الوحيد للأحزاب الإسلاميّة في لجنة صياغة الدستور الجديد، أعرب أكثر من مرّة عن خشيته من إصدار اللجنة «دستور علمانيّ». لذا هو أصر على المادّة ٢١٩ من دستور الإخوان، التي بحسب ممثّل الحزب «تعبّر عن هويّة الدولة المصريّة وتمنع إنشاء دولة علمانيّة».

وما يحصل في سوريا مع بروز الفصائل الإسلاميّة المتشدّدة، التي أخذت ، في سنة ٢٠١٣، تحتلّ موقعًا مهيمنًا أقلّه في بعض المناطق، يلفت بلا شكّ الانتباه. ألا تستأهل هذه الظاهرة التفكير بأنّ مثل هذه الجماعات قد تصل إلى درجة من القوّة تتيح لها الضغط بما يكفي على الحكم حتّى وإن هي كانت، كما يشير البعض، صنيعته كفزّاعة للخارج قبل الداخل؟ ممّا قد يساهم في هذا التخوّف كون جماعة «القاعدة» التي تعتبر مرجعيّة الإسلاميّين الناشطين في العالم نفت عن بعض هذه الفصائل، وبالتخصيص «داعش»، انتماءها إليها أو القبول بها أساسًا. هل تكون سوريا بدورها تتّجه، بشكل من الأشكال، نحو رفض العلمانيّة مستقبلاً بتأثير الإسلاميّين، حتّى أولئك المعتدلين؟

هذا بعض ما هو حاصل أمامنا، في مطلع سنة ٢٠١٤، في بعض دول «الربيع العربيّ»، من دون نسيان حالات أخرى مثل العراق أو اليمن، أو حتّى البحرين ولبنان، حيث تطفو على الوجه المسألة السنيّة الشيعيّة. وقد يكون من التلقائيّ الإشارة هنا إلى تقاطع هذه المسألة بالذات مع رفض العلمانيّة من أساسها بعد خبرة عراقيّة بعثيّة أُسقطت بفعل التدخّل الدوليّ الذي أتاح غرق العراق في النزاع المستمرّ منذ عقد ونيّف من الزمن. لا الشيعة، وهم يولون أمرهم للسلطة الدينيّة السياسيّة في إيران، ولا السنّة السلفيّون، يعترفون بما قد يرقى إلى العلمانيّة بعلاقة وإن هشّة.

رابعًا، في مصير الوحدويّة والاتحاديّة

يرى البعض أنّ الوحدة الإسلاميّة هي ما يجب أن تصبو إليه الشعوب العربيّة كونها مسلمة أوّلاً، وكون الدعوة إلى الوحدة العربيّة أتت أصلاً من الغرب لأسباب ستراتيجيّة غربيّة. لكنّ كثيرين رأوا أنّ الوحدة ما بين البلدان العربيّة تبقى الهدف الأوّل، انطلاقًا من فكرة سائدة تدور حول وحدة «الأقطار العربيّة» المجزّأة بفعل العوامل التاريخيّة من ذاتيّة وخارجيّة. «إنّ الحدود الفاصلة بين الدول العربيّة الآن ليست خطوطًا وحدودًا بل هي جروح»، يقول الرئيس السوريّ شكري القوّتلي في سنة ١٩٥٨.

إنّ الجهود التي بذلت فكريًّا وإيديولوجيًّا وسياسيًّا من أجل تحقيق الوحدة ما بين دول عربيّة لم تنجح بأن تؤدّي إلى التئام تلك «الجروح» وغيرها. حتّى أنّ أهداف الجامعة العربيّة التي كان مرتجاها تأمين حدّ معيّن من التضامن في السياسة والدفاع والاقتصاد لم تفضِ إلى نتائج حسّية ذات قيمة على الرّغم من إجماع الشعوب والزعامات العربيّة على التعاون على الأقلّ من أجل مواجهة العدوّ القائم بينهم وعلى أرضهم في فلسطين.

أفضل ما توصّل إليه بعض العرب حتّى الآن هو مجلس التعاون الخليجيّ الذي يجمع أنظمة تقليديّة، كانت بمعظمها تُعتبر في وقت من الأوقات «رجعيّة». تعود نشأة هذا المجلس إلى مخاوف ستراتيجيّة كبيرة في أعقاب الثورة الإيرانيّة. لم يقم على أساس وحدويّ أو إتحاديّ بل فقط تعاونيّ، على الرّغم من الهدف المعلن بداية للاجتماع التأسيسيّ في ربيع ١٩٨١.

وأخيرًا، في ظلّ تزايد المخاوف من الطموحات والقدرات الإيرانيّة، بدأ السعي إلى إنشاء اتحاد خليجيّ كون مثل هذا الاتحاد أصبح، في أواخر سنة ٢٠١٣، «ضرورة ملحّة وخيارًا ستراتيجيًّا لا مناصَ عنه». كما أنّ «دول مجلس التعاون وشعوبها ترى ضرورة قيام الاتحاد، فالوحدة أمر حتميّ» بحسب قول المسؤول السعوديّ تركي الفيصل في مواجهة الرفض العُمانيّ لهذا الإتحاد. لكنّ مستجدّات آذار ٢٠١٤ على صعيد العلاقات بين عدد من الأعضاء وقطر (مع سحب بعض السفراء من الدوحة بنتيجة المواقف المتباينة من الأفرقاء السوريّين المتقاتلين)، تدعو إلى التساؤل حول مصير ليس «الاتحاد» فقط بل «التعاون» أيضًا.

وبالعودة إلى محاولة اتحاديّة أخرى، أي اتحاد المغرب العربيّ في سنة ١٩٨٩، نجد أنّ هذه المحاولة لم تنجح فعليًّا لأكثر من سبب، وقد تكون خلافات جذريّة حول التوجّهات السياسيّة الداخليّة والخارجيّة كما الاختلافات الاجتماعيّة وغيرها هي في أساس هذا الواقع. وبعد الحركات والثورات الأخيرة في إطار «الربيع العربيّ»، رأى البعض أنّها مناسبة لبداية تطوّر في الأنظمة باتجاه ما يشبه النظام التركيّ، الذي اعتبره الأميركيّون «النموذج للإسلام المصريّ» من حيث كونه ينبذ التطرّف ويحترم حقوق الإنسان ومن «الممكن أن يتعايش مع الكيان الصهيونيّ». لكنّ السياسات الاقتصاديّة والخلافات السياسيّة وطبيعة مؤسّسات الاتحاد لا تخدم «مسار التكامل الاقتصاديّ والإندماج السياسيّ المغاربيّ»، بحسب ما يقول الأستاذ الجزائريّ عبد الوهّاب عمروش.

ولا يمكن أن ننسى في لبنان محاولة فرض التكامل، بالحدّ الأدنى، مع سوريا باسم «الأخوّة» والجوار الجغرافيّ والقرابة التاريخيّة، وبناءً على مقولة «شعب واحد في دولتين». إنّ «معاهدة الأخوّة والتنسيق» كانت بمثابة أساس لتأحيد المسارين من كافّة النواحي السياسيّة، الداخليّة والخارجيّة، والاقتصاديّة والاجتماعيّة والإيديولوجيّة. أمّا الهدف من المسار المزمع تحقيقه فكان الوصول على الأغلب إلى «جمهوريّة عربيّة متّحدة» جديدة، يكون، هذه المرّة، رئيسها رئيسَ القطر الشرقيّ، ونظامها نظام «وحدة حرّيّة اشتراكيّة» (أي سوريّ بالطبع)، ويكون شعارها «أمّة عربيّة واحدة ذات رسالة خالدة».

وفي الخلاصة، تأتي عبارة الأستاذ المصري د. حسن نافعة منذ سنوات، أي قبل «الربيع العربيّ» (سنة ٢٠٠٨)، «الوحدة العربيّة قد تكون ضرورة... ولكن هل ممكنة؟»، ليقول إنّ «الذين تصوّروا أنّ ضرب الفكرة القوميّة يمهّد الطريق لوحدة الأمّة الإسلاميّة، أو حتّى لقيام دول وطنيّة بالمعنى الأوروبيّ المعاصر... لم يستهدف في نهاية المطاف سوى تفتيت المنطقة...».

وبالتالي يكون السؤال الذي يتوارد إلى الأذهان: هل في العالم العربيّ حاليًّا من يفكّر أو يخطّط أو حتّى يحلم بغير ذلك؟ أي هل الوحدة على مستوى الأنظمة والحكّام والزعماء عمومًا، على اختلاف طبيعة وميدان زعامتهم أو قيادتهم، هي مطلب مجّانيّ زاهد لا يبغي الربح والعظمة في السياسة أو الاقتصاد أو المجتمع على كافّة الأصعدة ومنها الشخصيّ والحزبيّ والقبَليّ والوطنيّ...؟

وإذا كانت الجماعات المتأثّرة بعمق بأحلام الوحدة والعلمانيّة، أو حتّى تلك المؤمنة بضرورة حكم الإسلام دون سواه، مستعدّة للنضال بصدق وقناعة وحماس وصولاً حتّى الاستشهاد من أجل تحقيق مثل هذه الأحلام الأماني، هل من يسيرون في طليعتها (أو بالأحرى من يسيّرونها) هم على نفس درجة القناعة والإيمان بالقضيّة؟ الحسابات كثيرة على مختلف الأصعدة والمستويات، والستراتيجيّات متنوّعة، وكذلك المؤثّرات والتحالفات وبالتالي المصائر. على كلٍّ، إنّ «الساحة العربيّة» ما تزال كما وصفها، في سبعينات القرن العشرين، التونسيّ محمّد مصمودي، أحد وزراء الخارجيّة العرب السابقين، «متخمة بالفواعل (أو الممثّلين)، وكلّهم يطمحون إلى لعب الأدوار الكبيرة...» وهو يقول عن الجامعة العربيّة التي «ازداد عدد دولها لتفقد من فاعليّتها».

في الختام، يبدو العالم العربيّ، ومعه شعوبه وبخاصّة شبابه، تائهًا حائرًا بين الوطنيّة والقوميّة والوحدة وبين حكم الشرع والعلمانيّة. أمّا الحاجة الأولى لشعوبه فتبقى في الواقع العيش الكريم اجتماعيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا وقانونيًّا... بالطبع لا تناقض ما بين هذه الأمور المستحقّة بالدرجة الأولى على الحكّام، فهم الذين يمسكون بالإمكانات ويتصرّفون بالقرارات. وقد تكون الأدلجة المدبلجة للمعتقدات والحاجات المختلفة هي سرّ الهفوات والسقطات. وفي مطلق الأحوال، إنّ العلمانيّة تبقى في العالمين العربيّ والإسلاميّ هدفًا مشروعًا لشرائح مهمّة من الشعوب المعنيّة، لكنّ إنجازها يشترط الكثير من الجهد والعزم وبخاصّة هو يفترض ظروفًا مؤاتية لا نرى ملامحها بارزة حاليًّا. وأمّا الوحدة العربيّة فتواجه الكثير من العقبات منها الذاتيّ ومنها الخارجيّ، أقلّه كيف يمكن تخطّي الاستقطابات الإقليميّة والمذهبيّة القائمة؟

إنّ العلمانيّة تبقى في العالمين العربيّ والإسلاميّ هدفًا مشروعًا لشرائح مهمّة من الشعوب المعنيّة، لكنّ إنجازها يشترط الكثير من الجهد والعزم وبخاصّة هو يفترض ظروفًا مؤاتية لا نرى ملامحها بارزة حاليًّا. وأمّا الوحدة العربيّة فتواجه الكثير من العقبات منها الذاتيّ ومنها الخارجيّ، أقلّه كيف يمكن تخطّي الاستقطابات الإقليميّة والمذهبيّة القائمة؟

ملفات

في العُروبة والقوميّة العربيّة

د. عصام حوراني

العرب! مِن أين جاءت هذه اللفظة؟
لفظة «عرب» كانت في الأصل صفة تدلُّ على قبائل ساميّة رحّالة، أو على أقوام لهم طريقة عيش خاصّة، يسكنون الخِيَم، ويتنقّلون في بوادي بلاد ما بين النهرَين وسوريا وفلسطين وسيناء وغيرها. كان هؤلاء ينتمون إلى شعوب ساميّة: آراميّة، كنعانيّة/ فينيقيّة، أموريّة، أشوريّة/ كلدانيّة، عبرانيّة... بينما كان غيرهم يقيمون في بيوت مِن حجر. وأوّل ما وردت هذه اللفظة في نقوش محفورة تخصّ الملك الأشوريّ شلمَنصَّر الثالث (٨٥٨ — ٨٢٤ ق. م) الّذي هاجم سنة ٨٥٣ ق.م. ملك دمشق الأراميّ وحلفاءه، وذكر التاريخ أنّ «جُنْدُب العربيّ» كان مِن بين هؤلاء الحلفاء، وكان يُقيم مع جماعته في منطقة تقع إلى جنوبيّ شرقيّ دمشق. تلك كانت الإشارة المدوَّنة الأولى للعرب(١). ونقلاً عن كتابات مسماريّة، فإنّ منطقة «عربيّ» كانت تعني بين القرنين التاسع والسابع قبل الميلاد: «القسم الكائن في شمال الجزيرة العربيّة، بين سورية وما بين النهرين، وتشمل منطقة تدمر ووادي سرحان: فالعرب الّذين يُقيمون في هذه المنطقة هم قوم رُحَّل أو زراعيّون في واحات».(٢)

وفي العهد الفارسيّ (٥٥٠— ٣٣٣ ق.م.) دُعِيَت المنطقة الصحراويّة وما فيها مِن واحات والواقعة شمال الجزيرة العربيّة باسم «عربايا». وأطلق اليونان الّذين سيطروا على بلدان الشرق منذ سنة ٣٣٣ ولغاية ٦٤ ق.م. اسم العربيّة على بلدان الجزيرة العربيّة. ولكنّ الناس هناك لم يأخذوا بهذا الاسم إلاّ مع مرور الزمن، وبخاصّة بعد القرن الثاني بعد الميلاد، وصارت العربيّة اللّغة التي يتكلّمون بها، وكلمة عربيّ تُطلق على مَن يتكلّم العربيّة ولهجاتها المتنوّعة.(٣)

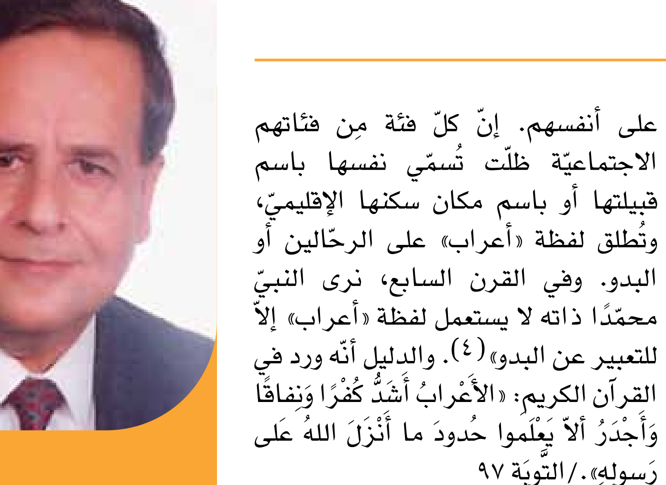
«غير أنّ السكّان الحضريّين في الجنوب العربيّ (اليمن وحضرموت...)، وكذلك سكّان مكّة ويثرب، فلم يستعملوا قبل الإسلام، كلمة «عربيّ»، ولم يُطلِقوها على أنفسهم. إنّ كلّ فئة مِن فئاتهم الاجتماعيّة ظلّت تُسمّي نفسها باسم قبيلتها أو باسم مكان سكنها الإقليميّ، وتُطلق لفظة «أعراب» على الرحّالين أو البدو. وفي القرن السابع، نرى النبيّ محمّدًا ذاته لا يستعمل لفظة «أعراب» إلاّ للتعبير عن البدو»(٤). والدليل أنّه ورد في القرآن الكريم: «الأَعْرابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفاقًا وَأَجْدَرُ أَلاّ يَعْلَموا حُدودَ ما أَنْزَلَ اللهُ عَلى رَسولِهِ»./التّوبة ٩٧

واللّغة العربيّة الأدبيّة أخذت طريقها نحو التشكّل النهائيّ منذ القرن الرّابع بعد الميلاد، وكانت لغة القرآن اللّغة المشتركة المختارة الجامعة ما بين اللّغة العربيّة الشائعة في الجزيرة العربيّة ولهجة قريش. وبفضل الإسلام ازدهرت اللّغة العربيّة في الجزيرة كما في خارجها حيث وصل الإسلام بفضل الفتوحات العربيّة الإسلاميّة. ومع امتزاج العربيّة باللّهجات واللّغات المحليّة غير العربيّة نتجت اللّهجات المتنوّعة الكثيرة. ومنذ القرن العاشر الميلاديّ أخذت اللّغة العربيّة الفصحى تتراجع أمام اللّهجات المحليّة، «ولم تعد متداولة في أحاديث الطبقة الراقية مِن المجتمع، وتحوّلت إلى لغة أدبيّة جامدة. فالعربيّة أمست لغة العلماء».(٥)

كان لدى العربيّ قبل الإسلام شعورٌ داخليّ ضبابيّ بأنّه ينتمي إلى عِرقٍ معيَّن، على الرُّغم مِن منازعات القبائل المستمرّة، فوَلاء العربيّ كان لقبيلته، وكان يعتزّ بلغته العربيّة، الّتي هي لغة مشتركة تجمعه بأفراد القبائل الأخرى ولو كان على عداء معها. ولكنّ الإسلام استطاع أن يُؤلِّف مِن هذه القبائل المتناحرة في الجزيرة العربيّة أمّة واحدة: «كنتم خيرَ أمّةٍ أُخرِجَتْ لِلنّاسِ تَأْمُرونَ بِالْمَعروفِ وَتَنهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»/ آل عمران ١١٠. فالإسلام هو شريعة إلهيّة، تنظِّم حياة المؤمنين في كلّ النواحي الدّينيّة والفرديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وهو دين ودولة. واستطاع الرّابط الدّينيّ أن يتفوّق على الرّابط القبليّ العصبيّ في


د. عصام حوراني

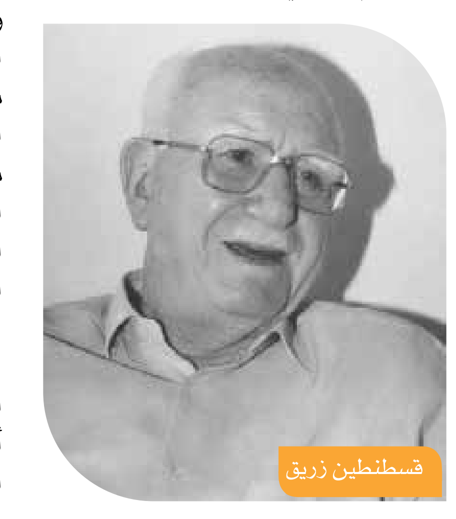
لفظة «عرب» كانت في الأصل صفة تدلّ على قبائل ساميّة رحّالة، أو على أقوام لهم طريقة عيش خاصّة، يسكنون الخِيَم، ويتنقّلون في بوادي بلاد ما بين النهرَين وسوريا وفلسطين وسيناء وغيرها.


فيليب حتّي

مراحل معيَّنة، وخصوصًا في زمن الرّسول وفي عهد عدد مِن خلفائه الرّاشدين. ولكنّ النزاع القبليّ المتجذّر في أعماق العرب عاد ليظهر في عهد عدد مِن الخلفاء الأمويّين، وكان ذلك مِن أهمّ الأسباب الّتي عجّلت في رحيل دولة بني أميّة العربيّة سنة ٧٥٠ م. وهكذا نرى أنّ الرّابطة القوميّة عند العرب منذ البدايات كانت واهية للغاية. والدّين لم يستطع جمع ما فرّقه الدّهر إلاّ لفترات قليلة معدودة. وهكذا، حكم العرب الأمبراطوريّة العربيّة الإسلاميّة في خلال عهد الرسول والخلفاء الرّاشدين وفي عهد بني أميّة الذي دام ٨٩ سنة، لتنتقل السلطة إلى أيدي الفرس والأتراك منذ بداية العصر العبّاسيّ سنة ٧٥٠ م. قال الجاحظ (٧٧٦- ٨٦٨): «ودولة بني مروان (أي الأمويّين) عربيّة أعرابيّة، ودولة بني العبّاس أعجميّة خراسانيّة (أي فارسيّة إيرانيّة)». ويقول **فيليب حتّي** في كلامه على الدولة العبّاسيّة: «الدولة العبّاسيّة اتّسمت بالسِّمة الفارسيّة، بحيث طغت المراسم الفارسيّة على مظاهر الخلافة...وهكذا تضاءل مجد الأرستقراطيّة العربيّة وانهار صرح العروبة، لكنّ الإسلام استمرّ في سيره المظفَّر بزيٍّ جديد هو النزعة الإيرانيّة».(٦)

هكذا نرى، كما أشار حتّي، أنّ العروبة قد انهار صرحها مع بداية العصر العبّاسيّ. وكما أجمع المؤرِّخون على القول بأنّ «تاريخ العرب منذ السنة ٧٥٠ حتّى أيّامنا الحاضرة، أصبح مقتصرًا، في المكان، على الجزيرة العربيّة. أمّا البلدان التي كانت خاضعة، قبل سنة ٧٥٠ م، لعرب الجزيرة والمتحدِّرين منهم، في دولة عربيّة كبرى، فقد بدأت بالتَّجزُّؤ والاستقلال، في بداية عهد الخلفاء العبّاسيّين، ثمّ أصبحت كلّها أو كلّ مِن البلدان التي انفصلت عنها، خاضعة لشعوب وحكّام وأسيادٍ وجيوش إسلاميّة غير عربيّة وغير متعرِّبة مِن: فرس وإيرانيّين وأتراك وتركمان وأكراد وشركس وبربر وغيرهم مِن المسلمين الأعاجم، الغرباء عن العنصر العربيّ وعن العنصر المتعرِّب».(٧)

هكذا نرى بأنّ بذور العروبيّة والقوميّة العربيّة في العصور القديمة بدأت بالنموّ، لكنّها لم تجد الأرض الصالحة لها لكي تشتدّ وتتجذّر في نفوس الناس. والدّين الإسلاميّ، صاحب النزعة الأمميّة، وعلى الرُّغم مِن أنّه ينتمي إلى نبيّ عربيّ كما إلى لغة عربيّة (إِنّا أَنْزَلْناهُ قُرآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُم تَعقِلون/ يوسف ٢)، لم يكن له دور في قيام قوميّة عربيّة، بل كان له الدور المغاير مع تقبّل كلّ الإثنيّات والأعراق في بوتقته الأمميّة. وكما يذكر **قسطنطين زريق**: «إنّ الأنظمة الدينيّة تتوجّه في المجتمعات الانسانيّة مِن الأعلى إلى الأدنى عن طريق الوحي الإلهيّ. أمّا الأنظمة القوميّة، فتحاول بناء هذه المجتمعات مِن الأدنى إلى الأعلى، أي مِن الشعب وبالشعب ومِن أجل الشعب المعتبَر مصدر كلّ سلطة سياسيّة ومحرِّك التحرُّر والتقدُّم... شرط أن تعرف السلطة الدينيّة حدودها، فلا تقيم نفسها سلطة سياسيّة بالإضافة إلى سلطتها الرّوحيّة الدّينيّة، فتعيق نشر المساواة القانونيّة التّامّة بين المواطنين، وهي أساس العقيدة القوميّة والتنظيم القوميّ».(٨)


قسطنطين زريق

نذكر أنّ الحسّ العروبيّ كان قبل الإسلام بقرون طويلة وهو يخصّ كلّ أصحاب الديانات السماويّة والشرقيّة والميثولوجيا العربيّة. مِن أجل هذا لم ترد فكرة القوميّة العربيّة بحسب المفهوم العصريّ للقوميّة في العصور الإسلاميّة، إلى أن أطلّت أنوارها الخافتة مع عصر النهضة ومنذ النصف الثاني مِن القرن التاسع عشر، ليُشِعّ بريقها الوهّاج منذ الثلث الأوّل مِن القرن العشرين، على أيدي كبارٍ مِن المتنوّرين والمثقّفين ورجال الفكر والأدب.

ظاهرة القوميّة

القوميّة في تعريف القاموس لها هي «تحمُّس الشعور القوميّ والتمسّك الحارّ بما يُمثِّل الطبائع الفريدة والتقاليد الخاصّة للأمّة التي ينتمي إليها المواطن». وهي فكر حديث النشأة، ترقى بداياته الأولى إلى القرن الخامس عشر في أوروبّا الغربيّة، وقد انطلق بزخم منذ القرن السّابع عشر، مع مواكبة التطوّرات النهضويّة والثورات الصناعيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والعقليّة والسياسيّة. وعمل هذا الفكر القوميّ في سبيل نهضة شعوب تلك المنطقة الأوروبيّة على الصّعد الماديّة والمعنويّة، وفي سبيل إعادة بعث تراثاتها الحضاريّة، وذلك عبر النهضة العقلانيّة التي رافقت النهضة الأدبيّة، والفنيّة، والدّينيّة، وإطلاق مبادئ الحريّة والعدالة الاجتماعيّة، مِن مثال الشعار الذي نادت به الثورة الفرنسيّة وهو: الحريّة والإخاء والمساواة. هذا النهوض قد أتاح لهذه المناطق العمل بجديّة وعقلانيّة مِن أجل متابعة التقدّم عبر التحديث والحصول على المزيد مِن المنافع والغنائم، والانطلاق معها إلى استعمار مناطق متنوّعة في العالم بقيت متجمّدة تجترّ تراثها الثقافيّ القديم، ولم تأخذ بهذا التطوُّر المستجد التحديثيّ في عصر النهضة الأوروبيّة.

أمّا بخصوص العروبة والقوميّة العربيّة، فهي في الأساس «حركة وطنيّة أو قوميّة، ظهرت في النصف الثاني مِن القرن التاسع عشر، بصورة خفيّة وخائفة،

وهدفها في البدء، تحرير الشعوب الناطقة باللسان العربيّ مِن السيطرة التركيّة العثمانيّة»(٩). وبعد سقوط الدولة العثمانيّة صارت العروبة والقوميّة العربيّة تعبيرًا عاطفيًّا لشعوب تتكلّم العربيّة، تقاربت بفعل «حالة ماضية مشتركة حاكتها حياة بؤس وظلم وشقاء واستعباد في بلدانها الإسلاميّة، تحت سيطرة شعوب إسلاميّة غريبة، أي غير عربيّة وغير مستعربة، طوال قرون عديدة. فهذا التعبير العاطفيّ المشترَك، هو نتيجة انفعال عاطفيّ مشترَك، لا سبب له».(١٠)

بعد سبات طويل للحسّ العربيّ وللعروبة، منذ العصر العبّاسيّ الفارسيّ سنة ٧٥٠ م ومرورًا بعصور الدويلات العبّاسيّة المختلفة، وصولاً إلى المماليك فالعثمانيّين، بدأ هذا الشعور بالانتماء إلى الأمّة العربيّة يتولّد منذ القرن الثامن عشر، حيث صار ثمّة حسّ وافتخار بهذا الانتماء، كما بدأ يتولّد الاعتزاز بالمجد العربيّ القديم وبالتحدّر مِن صلب الرسول العربيّ أو مِن صلب أحد أبطال العرب وقوّادهم مِن المسلمين الأوائل. هذه المشاعر لازمت بعضًا مِن زعماء القبائل العربيّة مِن أصحاب الأسر الدّينيّة الموسرة، كما مِن أصحاب المراكز الاجتماعيّة والدّينيّة، مِن أمثال أسرة الشريف حسين بن علي (١٨٥٦ - ١٩٣١) وهو شريف مكّة في بلاد الحجاز، وكذلك محمّد بن سعود (توفّي سنة ١٧٦٥) الذي كان أمير نجد، ومؤسِّس الأسرة السعوديّة الحاكمة في المملكة العربيّة السعوديّة. وقد تعاون محمّد بن سعود مع محمّد بن عبد الوهّاب (١٧٠٣ - ١٧٩٢) زعيم المذهب الإسلاميّ الوهّابي، الذي دعا إلى تنقية الإسلام مِن الانحرافات بوساطة العودة إلى أصول القرآن والسنّة النبويّة. تلك كانت بدايات الحسّ بالعروبة وبالعهد العربيّ المجيد، في ظلّ الدولة العثمانيّة غير العربيّة.

قال عدد مِن الباحثين أنّ حملة ابراهيم باشا المصريّ على بلاد الشّام سنة ١٨٣١ كانت مِن أجل تأسيس دولة عربيّة خالصة، ذلك أنّ القائد المصريّ قال لزائر فرنسيّ: «أنا لستُ تركيًّا، فقد أتيتُ إلى مصر عندما كنتُ فتيًّا، ومنذ ذلك الوقت غيَّرتْ شمسُ مصر دمي وجعلتْه عربيًّا خالِصًا». وقال أحد الباحثين، بناء على تصريحات القائد المصريّ، «إنّ هدف ابراهيم باشا إنّما كان تأسيس دولة عربيّة خالصة يُعيد بها للعنصر العربيّ قوميّته ووجوده السياسيّ»(١١). وكتب ابراهيم باشا إلى والده محمّد علي باشا عزيز مصر رسالة يقول فيها «إنّ الحرب مع الأتراك كانت حربًا وطنيّة وعنصريّة، وإنّ على الإنسان أن يُضحِّيَ بحياتِه في سبيل أمّته»(١٢). تلك كانت إشارات غير صريحة، بل كانت مشاعر تعتمد على الحسّ الدينيّ وعلى رغبة في تحقيق مصالح ذاتيّة. بيد أنّ بذور القوميّة العربيّة الصريحة والخالصة، كحركة لها أهدافها السياسيّة والاجتماعيّة، لم تظهر إلاّ في أواخر القرن التاسع عشر، مع بداية انهيار الدولة العثمانيّة.


بطرس البستاني

في عهد السلطان عبد الحميد الثاني ظهرت بوادر إصلاح في الدستور العثمانيّ، ومحاولات لجعْل المواطنين جميعًا مِن مسلمين وغير مسلمين، ومِن أتراك وغير أتراك، يتمتّعون بحقوق متساوية. هذه التجربة قام بها شبّان عثمانيّون يُقيمون في باريس ولندن، وعدد مِن رجال الدولة المصلحين الذين قاموا بانقلاب ١٨٧٥ بقيادة مدحت باشا. وقد أسهم في هذه الحركة الإصلاحيّة العرب إلى جانب الأتراك، وكان المسيحيّون السوريّون أكثر مِن المسلمين، وكثيرون منهم كانوا مِن رجال الصحافة والأدب والفكر في بيروت، الذين كانت آراؤهم تشبه آراء حزب «تركيّا الفتاة» وآراء مدحت باشا أبي الدستور، مع الفارق أنّها كانت تتميّز بطابع العلمانيّة، هذا الطابع الذي تميّز به الكتّاب المسيحيّون. جاء في مجلّة «الجنان» لصاحبها **بطرس البستاني** في العدد الصادر سنة ١٩٧٠: «إنّ


سليمان البستاني

الشرق كان مزدهرًا ومتمدِّنًا في الماضي. ثمّ فقد ما كان عليه بسبب الحكم الفاسد. وإنّه ليس من عِلاج لذلك إلاّ الحكم الصالح الذي لا يُمكن أن يقوم إلاّ بفضل اشتراك الجميع فيه، وفصل الدّين عن السياسة، وفصل السلطة القضائيّة عن السلطة التنفيذيّة، وفرض ضرائب نظاميّة، وإجراء أشغال عامّة مفيدة، وجعل التعليم إجباريًّا، وقبل كلّ شيء، إقامة العدل والاتحاد بين أبناء الأديان المختلفة، وتقوية الشعور الوطنيّ الموحَّد بين جميع المواطنين العثانيّين»(١٣). لكنّ هذه المحاولة فشلت كما فشل انقلاب عام ١٨٧٥.

هكذا نُلاحظ أنّ القوميّة العربيّة لم تكن بعد حاضرة في ذهن الكثيرين من العرب، بل كان النّاس يلهجون بالأمبراطوريّة العثمانيّة التي تربّى أجداد أجدادهم تحت سقفها وبحمايتها، فصارت تمثِّل الوطن الكبير. بيد أنّ الكتّاب والمتنوِّرين كانوا يُنادون بالدولة العثمانيّة العادلة، دولة القانون والدستور والعدالة والمساواة بين الناس جميعًا، على الرّغم مِن اختلافاتهم الدينيّة والمذهبيّة. ونذكر أنّ روّاد هؤلاء المطالبين بالإصلاح كان جلّهم مِن المسيحيّين مِن أصحاب الصّحف ومِن الأدباء والمفكِّرين، ومنهم **خليل الخوري** الذي ترجم إلى العربيّة مقالته عن ماضي الأمبراطوريّة العثمانيّة وحاضرها ومستقبلها. وألّف **سليمان البستاني** صاحب ترجمة الإلياذة كتاب «عِبرة وذكرى» الذي يتحدّث فيه عن الدولة العثمانيّة قبل الدستور وبعده، وقد قدّم الكتاب إلى أبي الدستور مدحت باشا إحياءً لذكراه. ويُشير في الكتاب إلى أنّ الشرط الأوّل لتقدّم الأمبراطوريّة هو زوال التعصّب الدينيّ والعرقيّ الأعمى، وإنماء الروح القوميّة، ويقصد بذلك القوميّة العثمانيّة. كذلك فقد كتب الصِّحافيّون اللّبنانيّون المسيحيّون مِن الاسكندريّة والقاهرة مقالات هاجموا فيها عبد الحميد الثاني وسياسته الاستبداديّة. وكان على رأس هذه الصحف جريدة «المقطَّم» (١٨٨٩- ١٩٥٢) لأصحابها اللّبنانيّين **يعقوب صرّوف وفارس نمر وشاهين مكاريوس**، وجريدة «الأهرام» (١٨٧٥ -) لصاحِبَيْها سليم وبشارة تقلا. نذكر أيضًا خليل غانم اللّبنانيّ الذي كان أحد النوّاب الموارنة عن بيروت في برلمان ١٨٧٨، وكان مِن كبار أعضاء جمعيّة «تركيّا الفتاة»، وقد ألّف كتابًا عن رجال الدولة العثمانيّين الكبار، يتكلّم فيه على ما أهلك الأمّة العثمانيّة في نظره، وهما أمران: أوّلهما الاستبداد الذي «يُطيح بالعواطف في أعماق النفس، ويُفسِد الرّوح ويقضي على معنى الإنصاف ومفهوم العدل الدقيق عند الإنسان، ويُشوِّش أحكامه، ويجعل مِن أناس قد يبرزون بذكائهم أو بطيبة قلبهم أشرارًا وحمقى»(١٤). وثانيهما، «الإسلام الذي، بعد أن كان في البدء متسامحًا، ما لبث أن أصبح مستبدًّا، إنْ في أيّام الخلفاء العرب الذين كانوا تحت ستار مظهرهم المتدروش على استبداد مقيت، وإن على أيّام الأتراك الذين درجوا على عدم التساهل أثناء صراعهم الطويل مع المسيحيّة. والعلاج بنظره هو العودة إلى دستور ١٨٧٦ ومراقبة تربية الأمراء ومحيطهم الخلقيّ مراقبة دقيقة».(١٥)

ونذكر من الكتّاب الصِّحافيّين الذين طالبوا أيضًا بالإصلاح الكاهن الكاثوليكيّ **لويس صابونجي** الّذي أسّس جريدة «النحلة» العربيّة في لندن سنة ١٨٧٧. لقد دعا إلى الإصلاح الدينيّ، كما هاجم عبد الحميد الثاني واعتبره مغتصبًا لمنصب لقب الخليفة. وفي هذا السياق نذكر **عبد الرحمن الكواكبي وجمال الدّين الأفغاني والشيخ محمّد عبده**، الذين اعتبروا «أنّ الحكّام المسلمين المتأخّرين قد عمدوا إلى تشجيع روح التقليد الأعمى الغاشمة والاستسلام لفكرة الآخرة مِن أجل تدعيم سلطتهم المطلقة... وقد ألحّ الكواكبي على هذا العامل المؤدّي بحدّ ذاته إلى الفساد والانحطاط».(١٦)

العرب العثمانيّون كانوا يطلبون الإصلاح عن طريق تعديل الدستور وإقامة امبراطوريّة عثمانيّة جديدة يتساوى فيها جميع الناس مِن كلّ الأديان والطوائف. كان الأتراك المتنوِّرون يُشاركونهم الرأي والمطالب في العلن، ولكن في الخفاء كانوا يُضمرون السّوء منذ زمن بعيد. ففي نحو منتصف القرن التاسع عشر طالب الأتراك بالخلافة رسميًّا، ممّا أثار حميّة كثيرين من العرب الذين يجدون في الخلافة إرثًا ثقافيًّا عربيًّا. وقد عبّر بلسان العرب المسلمين كاتب عاش في القدس فقال: «إنّ هؤلاء العرب لا يُمكنهم أن يفهموا كيف يكون سلطان الأتراك الأغراب القادمين مِن بلاد التتر خليفة للنبيّ العربيّ القرشيّ محمّد، وكيف تكون له سلطته لتنصيب شريف مكّة وإقالته. وهم يُعبِّرون بأساليب شتّى عن استنكارهم لمطلب العثمانيّين في الخلافة... إلاّ أنّ ولاءهم للإسلام هو من القوّة بحيث يقضي في قلوبهم على أيّ شعور آخر. فالسلطان في نظر العرب المثقّفين خليفة بواقع الحال لا بل خليفة شرعيّ. لذلك يعترفون به ويُطيعونه قيامًا منهم بواجب دينيّ(١٧)». أفلا نرى أنّ هذا المنطق غير العقلانيّ لا يزال قائمًا حتّى أيّامنا الحاضرة، وهو يُعيق كلّ تطوّر وعمل إصلاحيّ؟!

«تبرز في هذه الآونة في تركيا الآسيويّة ظاهرتان خطرتان متناقضتان على وحدة طبيعتهما، هما يقظة الأمّة العربيّة، وسعي اليهود الخفيّ لإعادة ملك إسرائيل القديم على نطاق واسع.

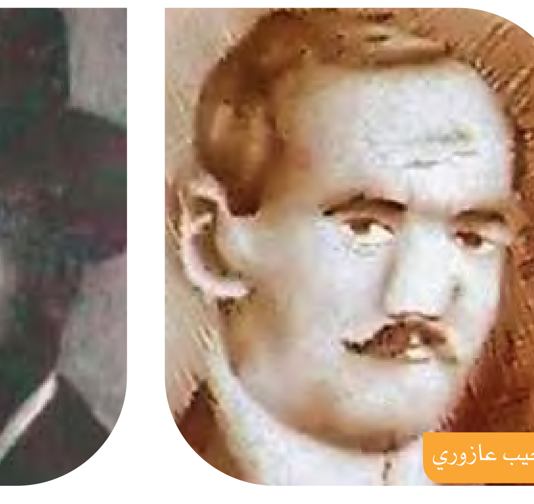
إنّ الشعور القوميّ الذي بدأ يطرح نفسه بأشكال مختلفة مع بداية انهيار الأمبراطوريّة العثمانيّة في أواخر القرن التاسع عشر، تميّز أحيانًا بطابع العلمانيّة، وبخاصّة لدى المفكِّرين المسيحيّين مِن خرّيجي مدارس الإرساليّات. وعلى الرّغم مِن المناداة بالوطن القوميّ العثمانيّ الديمقراطيّ وغير الطائفيّ، فقد أخذوا يميلون نحو وحدة بلادهم سوريا. فبطرس البستاني قال في «الجنان»: «إنّ الأمبراطوريّة هي وطننا، لكنّ بلادنا هي سوريا(١٨)». وأسّس الشبّان المسيحيّون في بيروت سنة ١٨٧٥ جمعيّة سرّيّة، كانوا يُطالبون مِن خلالها بالحكم الذاتيّ الموحَّد لسوريا ولبنان، وبالاعتراف باللّغة العربيّة كلغة رسميّة، وبإزالة القيود عن حرّيّة التعبير والمعرفة. وكانوا يلصقون في اللّيل المناشير المعبِّرة عن آرائهم على الجدران في شوارع بيروت.(١٩)

حُلم الاستقلال تبدّى لدى عدد مِن اللّبنانيّين المسيحيّين بدولة لبنان المستقلّ، يكون مركزًا لحياة مسيحيّة حرّة، وتحت حماية دولة أوروبيّة كاثوليكيّة؛ فلبنان بعد بروتوكول ١٨٦١ صار يُمثِّل لعدد كبير مِن المفكِّرين بمكانة بداية الطريق، والخطوة الأولى في سبيل قيام الاستقلال الفعليّ. ألّف **بولس نجيم**، الذي اتخذ لنفسه اسمًا مستعارًا هو«مسيو جوبلان»، كتابًا بالفرنسيّة بحث فيه في المسألة اللّبنانيّة. يرى هذا الكاتب أنّ لبلاد سوريا وحدة تاريخيّة خاصّة. ولكنَّ لبنان له وضع مميَّز في هذه البلاد السوريّة. «فقد وُجدت الأمّة اللّبنانيّة منذ بدء التاريخ، واستطاعت أن تحتفظ بخصائصها تحت جميع حكّام سوريا، وأن تتمتّع بحكم ذاتيّ واسع حتّى بعد أن غرقت في خضمّ السلطنة العثمانيّة... لكن، من الضروريّ أن يكون دستوره أكثر ديمقراطيّة، وأن تتّسع حدوده كي تشمل بيروت وبعض الأقضية، وأن تعمل فرنسا على مساعدته في ذلك».(٢٠)

كان الشعور الأكثر رواجًا في أواخر القرن التاسع عشر لدى أكثر الأدباء والمفكِّرين اللّبنانيّين المسيحيّين أنّ لسوريا الطبيعيّة وضعًا خاصًّا مميَّزًا، والصورة

السياسيّة التي رسموها كانت ضمن إطار سوريا المستقلّة بحدودها مِن جبال طوروس إلى صحراء سيناء. ويعيش في هذه الأرض مسيحيّون ومسلمون ودروز ويهود، يتعاونون تعاونًا تامًّا، بحيث تزول بينهم جميع الفروقات الدّينيّة والمذهبيّة. هذه الأفكار راودت عددًا كبيرًا مِن الأدباء في ذلك الزمان، ومنهم بطرس البستاني (١٨١٩ – ١٨٨٣)، والصِّحافيّ خليل الخوري (١٨٣٦ — ١٩٠٧) صاحب «حديقة الأخبار»، وكتاب «خرائب سوريا». ومنذ ذلك الوقت، ومع إصدار هذا الكتاب بدأ اسم سوريا يتداول في أوساط المثقّفين بشكل رئيس وموسَّع، وبخاصّة في أجواء مدارس الإرساليّات الأميركيّة في لبنان، كما في جامعتهم ببيروت. ويرقى السبب في ذلك كما يقول ألبرت حوراني في كتابه المترجم إلى العربيّة «الفكر العربيّ في عصر النهضة»: «إذ كان معظمهم من المسيحيّين الأرثوذكس والإنجيليّين، وفيما بعد، مِن المسلمين والدروز. فكان استقلال لبنان يعني لهم سيطرة الموارنة والثقافة الفرنسيّة وانتشار نفوذ الحكومة الفرنسيّة. بينما كانت فكرة «سوريا» تبدو لهم كوسيلة للتخلّص من وضع الأقلّيّة، دون الوقوع تحت سيطرة أخرى. على انّه كان هناك أيضًا مسيحيّون كاثوليك ذوو تربية وميول فرنسيّة يُؤيِّدون الفكرة السوريّة. ولعلّ مردّ ذلك، جزئيًّا أو على الأقلّ، إلى تأثير الأب اليسوعيّ البلجيكيّ، هنري لامنس، أحد مؤرِّخي الإسلام الكبار، الذي درّس في الجامعة اليسوعيّة في بيروت طيلة حياته، وكان شديد الإيمان بكيانٍ اسمه سوريا... حيث ميَّز أشدّ التمييز بين السوريّين والعرب»(٢١). ونذكر في سياق كلامنا على سوريا **المطران يوسف الدبس** الذي ألّف تاريخًا واسعًا لسوريا في ثمانية مجلّدات، وفيها أظهر الالتباس بين فكرة سوريا وفكرة لبنان.

على الرُّغم مِن هذه الأفكار المختلفة والمتعدِّدة الجوانب والاتجاهات، فإنّ الجميع كانوا يقدرون أهمّيّة اللّغة العربيّة، الفصحى منها والعاميّة، ويعتزّون بها وبالثقافة التي تعبِّر عنها تلك اللّغة. ونذكر في هذا المجال **جرجي زيدان** الذي كانت له كتابات كثيرة ومتنوّعة في الأدب واللّغة العربيّة، لقد عمل على بعث وعي



نجيب عازوري

العرب لماضيهم المجيد. إنّ أكثر الكتّاب المسيحيّين نظروا إلى العروبة من ناحية العدالة والحرّيّة والمساواة بين جميع الديانات والطوائف. **نجيب عازوري** الذي أسّس سنة ١٩٠٤ «عصبة الوطن العربيّ»، وأصدر في باريس سنة ١٩٠٧ مجلّة سمّاها «الاستقلال العربيّ». كذلك فقد ألّف سنة ١٩٠٥ كتابًا باللّغة الفرنسيّة بعنوان «يقظة الأمّة العربيّة»، يُعبِّر فيه عن آرائه في الأمّة العربيّة، ويقول: «إنّ ثمّة أمّة عربيّة واحدة تضمّ المسيحيّين والمسلمين على السواء، وإنّ المشكلات الدّينيّة التي تنشأ بين أبناء أديان مختلفة إنّما هي بالحقيقة مشكلات سياسيّة تثيرها اصطناعيًّا قوى خارجيّة لمصلحتها الخاصّة»(٢٢). ويرى العازوري بأنّ المسيحيّين لا يقلّون عروبة عن المسلمين... وأنّ حدود الأمّة العربيّة تشمل جميع البلدان الناطقة بالضّاد في آسيا، باستثناء مصر وشمال إفريقية... فمصر لم تكن في نظره عربيّة بكلّ معنى الكلمة(٢٣). الأتراك في نظره هم الذين سبّبوا خراب العرب، ولولاهم لكان العرب في عداد أكثر الأمم تمدّنًا في العالم. فالعرب يتفوّقون على الأتراك في كلّ شيء، حتّى في الجنديّة(٢٤). وفي المسألة العربيّة الأسرائيليّة يقول: «تبرز في هذه الآونة في تركيا الآسيويّة ظاهرتان خطرتان متناقضتان على وحدة طبيعتهما، هما يقظة الأمّة العربيّة، وسعي اليهود الخفيّ لإعادة ملك إسرائيل القديم على نطاق واسع. إنّه مكتوب لهاتين الحركتين أن تتصارعا باستمرار حتّى تتغلّب الواحدة على الأخرى، وعلى نتيجة هذا الصراع الأخيرة... يتوقّف مصير العالم أجمع».(٢٥)



شكري غانم

ومن المفكّرين اللّبنانيّين المسيحيّين أيضًا نذكر **شكري غانم** وجورج سمنه اللّذين كانا يعتقدان أنّ من الضروريّ أن تحوزسوريا على حكم يقوم على مبادئ الديمقراطيّة والعلمانيّة واللامركزيّة، وأن يكون دستورها دستور دولة اتحاديّة مؤلّفة من أقضية متمتّعة بحكم ذاتيّ واسع، تُحدَّد بقعة كلّ منها حسب العنصر القوميّ أو الدّينيّ الغالب فيها، بحيث يكون لكلّ جماعة كبيرة منطقة تكون هي الأكثريّة فيها، ويكون أساسها الرّوحيّ شعور قوميّ واحد يسمح لجميع الفئات الدينيّة أو العنصريّة بأن تتعاون تعاونًا تامًّا ومتساويًا... وأنّ القوميّة السوريّة المشتركة قد أخذت تبرز إلى الوجود، قائمة على الثقافة، أي على اللّغة العربيّة وكنز التقاليد القديمة المشتركة وتراث ذكريات الشرق المجيدة.(٢٦)

أمين الرّيحاني فتى العروبة الأغرّ النقيّ

لقد عمل **أمين الرّيحاني** بصدق وثبات وبعقلانيّة العالِم الرصين من أجل الوحدة العربيّة، بل مِن أجل القوميّة العربيّة الخالصة. «إنّ هدف كتاب ملوك العرب وغرضه الأمثل توحيد كلمة الأمّة لرفع راية العرب... وقد تحقّق بالجامعة العربيّة بعض حلم الفيلسوف الكبير، الدّاعية الأوّل للوحدة العربيّة».(٢٧)

أمين الرّيحاني كان في رحلاته إلى البلاد العربيّة ينتقل مِن النظريّ إلى التطبيقيّ والعمليّ، كان الرّيحاني



أمين الريحاني

رسول القوميّة والوحدة العربيّة. حاول بكلّ كدٍّ وجهد أن يجمع كلمة العرب، وهو القائل: «جمع الله كلمة العرب، فيضيء نورهم مرّة أخرى في العالم». وقد سعى إلى ذلك عبر تلك الرحلات التي قام بها إلى بلاد العرب منذ الرُّبع الأوّل من القرن العشرين، ومقابلة ملوكها وأمرائها ورجالها وشعوبها. ونقرأ رسالة الإمام يحيى المؤرَّخة في ١٥ رجب ١٣٤٣ هـ: «وإنّنا نُهدي لكم التشكّر وحسن الثناء، لِما تقومون به من الأعمال الخيريّة وخدمة العنصر العربيّ ووحدته التي سيُحقّق الله وجودها الفعليّ في الزمن القريب...»

إنّ دعوة الرّيحاني العرب للتوحّد، جديرة بالاهتمام والدراسة المتأنّية الأكاديميّة؛ فلقد سها عن بال الكثيرين مِن روّاد القوميّة العربيّة ومن الباحثين في الشؤون العربيّة، في السنوات الماضية، أن يُراجعوا باهتمام مدى أهمّيّة جهد الرّيحاني من أجل هذا الغرض الوطنيّ القوميّ النبيل. ونحن نقرأ الرّيحاني في وصيّته الثامنة في أيلول سنة ١٩٣١، هذه الوصيّة التي لم يكتبها لشخص واحد بل لأمّة ناضل في سبيل وحدتها وعزّتها وكرامتها، يقول: «إنّ الوحدة العربيّة المؤسّسة على القوميّة لا على الدّين هي وحدة مقدّسة، فأوصيكم بها. واعلموا أنّ لا خلاص للأقلّيّات من ربقة الأجانب، أو في الأقلّ من التدخّل الأجنبيّ، إلاّ باتّحادهم مع العرب. بل بامتزاجهم بالأكثريّات امتزاجًا عقليًّا أدبيًّا روحيًّا، فتصبح البلاد ولا أكثريّات فيها ولا أقلّيّات. واعلموا كذلك أنّ لا مستقبل مجيدًا للعرب ولا وحدة عزيزة شاملة بغير الحكم



نوري السعيد

المدنيّ الديمقراطيّ القائم على العدل والمساواة بالحقوق والواجبات. واعلموا أخيرًا وتأكّدوا أنّ في الدولة العربيّة الكبرى ستضمحلّ العصبيّات الدّينيّة والطائفيّة كلّها، أو ستنحصر في دوائرها الخاصّة بها ولا تتعدّاها. وسيقوم مقامها في الوطن عصبيّة الجنس واللّغة والثقافة، وقد ارتبطت كلّها بالمثل الإنسانيّ الأعلى، وبالمصلحة المشتركة المتبادلة بين الأهالي جميعًا على السّواء».

بيد أنّ المزج بين مفهوم القوميّة الحديث والإسلام جعل الأمر يختلط على كثيرين من هذه الشعوب التي صارت عربيّة بفضل اعتناقها الإسلام أو بسبب اللّغة العربيّة التي صاروا يتكلّمونها، كذلك بسبب الثقافة العربيّة التي تأصّلت في نفوسهم. لم يكن بإمكان العرب أن يُجسِّدوا هذا الحلم بعد انحدار الدولة العثمانيّة، «لقد كان الكيان العربيّ أمرًا مسلّمًا به في عهد الأمبراطوريّة العثمانيّة الأخير، كما كان يُنظر إلى مختلف الولايات العربيّة كوحدة كاملة. إلاّ أنّ التقسيم الناجم عن اتفاقيّات ما بعد الحرب جاء يضع فكرة الأمّة العربيّة موضع التساؤل ويُهدِّدها بمنافسة فكرة الأمّة السوريّة، والأمّة اللبنانيّة، والأمّة العراقيّة لها، وذلك بتشجيع من السلطة المنتدبة أحيانًا».(٢٨)

وهكذا تنوّعت الأفكار بالنسبة إلى القوميّة وتشتّت مع نهاية العهد العثمانيّ وبعد خروج تركيا. منهم من اعتبر أنّ الأمّة العربيّة لا تشمل مصر وبلدان شمال إفريقيّة.

ونوري السعيد في «الكتاب الأزرق» يقترح عام ١٩٤٣ «توحيد سوريا ولبنان وفلسطين وشرقيّ الأردن في دولة واحدة، على أن يُعطى اليهود في فلسطين مقدارًا من الحكم الذّاتيّ، وأن يُمنح الموارنة في لبنان، إذا طلبوا ذلك، نظامًا خاصًّا. كما اقترح إنشاء جامعة عربيّة ينضمّ إليها، فورًا، العراق وسوريا الموحَّدة، ثمّ من يرغب في ذلك من الدول العربيّة الأخرى، ويرئسها أحد الحكّام العرب بطريقة تتّفق عليها الدول الأعضاء»(٢٩). ونوري السعيد يردّ القوميّة العربيّة إلى الشعور بالأخوّة الإسلاميّة. كذلك نادى الأمير عبد الله أمير شرق الأردن بالقوميّة على أساس الرضوخ للقرآن والسنّة. ورشيد رضا وشكيب أرسلان كانا أيضًا يعتقدان بالتوفيق بين القوميّة العربيّة والوحدة الإسلاميّة، وأنّ نهضة الأمّة الإسلاميّة رهن بنهضة العرب. هذه القوميّة كانت قوميّة متردّدة غامضة جاءت ردًّا على القوميّة التركيّة التي بدأت بوادرها تظهر مع جمعيّة الاتّحاد والترقّي منذ ١٩٠٨.

مراحل تطوّر الفكر القوميّ العربيّ الحديث

كما ذكرنا، فإنّ المرحلة الأولى التي بدأت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كانت مشغولة بالتحرّر من الحكم العثمانيّ وثمّ مِن الانتداب الفرنسيّ والإنكليزيّ. وفي هذه المرحلة لم تكن قد تبلورت بعد مفاهيم القوميّة العربيّة، بل كانت الأفكار متنوّعة الأهداف ومبعثرة وغير منتظمة، وغير متكاملة، وعاطفيّة يختلط فيها الدين بالسياسة والعلمنة. أمّا في المرحلة الثانية التي بدأت منذ أوائل الثلاثينيّات فقد استقطب الفكر القوميّ فيها نخبة ممتازة مِن الشبّان المفكّرين الحداثيّين العقلانيّين، في لبنان وسوريا والعراق ومصر. وأيقنت هذه النخبة من القوميّين الشباب الجدد، أنّ الفكر القوميّ هو بحاجة ملحّة إلى مضمون متكامل ومتطوِّر يتناسب والأمّة العربيّة سياسيًّا واجتماعيًّا وتربويًّا واقتصاديًّا وما إلى ذلك. وهكذا بدأت تظهر التنظيمات القوميّة على شكل أحزاب ومنظّمات جديدة، في عدد من البلاد العربيّة من مثال: «عصبة العمل القوميّ» في لبنان وسوريا، «حزب النداء


جمال عبد النّاصر

القوميّ» في لبنان، و«حركة القوميّين العرب» و«حزب الاستقلال» في العراق والمغرب، وحزب «البعث العربيّ الاشتراكيّ» في سوريا والعراق، و«الحزب العربيّ الاشتراكيّ» في مصر في عهد **الرئيس جمال عبد النّاصر**، و«القمصان الحديديّة» في سوريا وهو القريب من حزب «الكتلة الوطنيّة»، ونادي «الجوّال»، و«المثنى» في العراق، وغيرها من التنظيمات السياسيّة التي اعتنقت الفكر القوميّ العربيّ. ونذكر من رجال القوميّة العربيّة في منتصف القرن الماضي: عبد الرزّاق الدندشي، صبري العسلي، علي ناصر الدّين، كاظم وتقيّ الدّين الصلح، قسطنطين زريق، إدمون ربّاط، فريد زين الدّين، عادل عسيران، علي بزّي، محمود الهندي، منير الريّس، سعيد عبد الفتّاح إمام، واصف كمال، أكرم زعيتر، فريد السَّعد، عزّ الدّين ورشاد الشوّا، يونس السبعاوي، صديق شنشل، منى عقراوي، جابر العمر... وغيرهم.

هكذا، وبعد هذه الجولة في عالم العروبة، يُمكننا القول أنّ العروبة بدأت أساسًا بعرب الجزيرة العربيّة مِن بدو وحضر منذ زمن بعيد قبل الإسلام. لم تكن تربط قبائلهم روابط ألفة واتِّحاد، بل كانوا قبائل متفرِّقة متنازعة بلا نظام ولا شرائع يتوحّدون تحت أفيائها، ولا خضوع لسلطة غير سلطة شيخ العشيرة. كان لدى هذ البدويّ الصحراويّ نزعة فرديّة تتميّز بشدّة المراس والصبر على الشدائد، هذه النزعة الفرديّة أفقدته الحسّ بالوعي القوميّ. إلى أن جاء الرسول محمّد ليجعل مِن هذه القبائل المتفرِّقة أمّة واحدة متراصّة، وقوميّة عربيّة إسلاميّة متّحدة، وانضمّ إليهم مع الفتوحات الإسلاميّة العربيّة شعوبٌ مختلفة من أصل غير عربيّ، تعرّب قسم كبيرٌ منهم وصاروا من الموالي. وهكذا صارت بلاد آرام: سوريا، ولبنان، وفلسطين، والعراق، الأراميّة اللِّسان والعرق، بلاد عربيّة مع الفتح الإسلاميّ ابتداءً من سنة ٦٣٥ م. العروبة، كما ورد قبلاً، لم تحكم سوى نحو ١٢٨ سنة (عهد الرسول في المدينة، وعهد الخلفاء الرّاشدين، وعهد بني أميّة في دمشق) ثمّ انتقل الحكم من يد العرب إلى أيدي الفرس والأتراك والتركمان والأكراد والشركس والمماليك والبربر وغيرهم.

وبعد أن تحدّثنا عن بدايات الحركات العربيّة وتطوّر الفكر القوميّ العربيّ المستحدث منذ أواخر القرن التاسع عشر، نجد أنّ هذه الأفكار والتنظيمات والأحزاب العروبيّة لم تستطع بناء كيان قوميّ عربيّ ثابت وعصريّ، كما لم تستطع الاستمرار، فإذا بها تفشل وتخمد وتتلاشى رويدًا رويدًا. فما هو السبب يا ترى؟ نسأل العلاّمة الدكتور قسطنطين زريق، وهو رائد القوميّة العربيّة ومنظِّرها العقلانيّ الأوّل، نسأله فيُجيبنا مِن خلال أقواله وكتاباته، ونستقي من أفكاره التي طرحها الأسباب التي آلت بالفكر القوميّ العربيّ إلى هذا التردّي والإحباط والفشل، وهي تتعلّق، بحسب رأيه، بما يأتي:

مسألة الأقلِّيات

لقد فشلت الحركة القوميّة في حلّ مشكلة الأقلّيّات، وذلك لأسباب مختلفة منها: التخلّف في العقلانيّة العربيّة، وفي التطوّر الحضاريّ عند العرب، وبسبب العصبيّات العرقيّة والدينيّة، وبسبب الأنظمة الاستبداديّة، وغياب الأنظمة العلمانيّة، والحرّيّات، والعدالة، والمساواة. فالقوميّة : لا تتحقّق إلاّ في مجتمع قد حصَّل قدرًا معيَّنًا مِن التطوّر الحضاريّ، وأنّها ظاهرة من ظواهر الحداثة، لا نجدها، كما نفهمها اليوم، في المجتمعات البدائيّة أو الدّينيّة أو الاستبداديّة التي سادت في العصور القديمة أو الوسطى. وميزة المجتمع الوطنيّ ، أو القوميّ، أنّ قاعدته الأساسيّة هي المساواة بين مواطنيه في التشريع والتنظيم وفي الفرص والمنافع، مهما يكن عرقهم أو دينهم أو مذهبهم أو انتماؤهم السياسيّ أو الاجتماعيّ... وأن تكون العصبيّة الوطنيّة، أو القوميّة، هي الغالبة فيه والشاملة له».(٣٠)

بين العروبة والإسلام

التوافق بين القوميّة والإسلام أو أيّ دين آخر هو أنّهما حركتان تحريريّتان: يسعى الشعب من خلال القوميّة التحرّر من السلطة الأجنبيّة، ومن خلال الدين يسعى الإنسان للتحرّر من الرذائل الداخليّة.

أمّا الخلاف بينهما فهو أنّ القوميّة تستمدّ دساتيرها وقوانينها من الاختار الإنسانيّ، الاجتماعيّ، الفعليّ. فتأتي وضعيّة وخاضعة للتطوّر بالحوار والمناقشة. أمّا الدّين فإنّه، بمفهومه التقليديّ، يعتمد شرائع غير قابلة للتطوّر، ويفرض مبادئ وأحكامًا صيغت في عصور سابقة على عصور لاحقة مختلفة عنها.

القوميّة تنادي بالعلمانيّة، أي ألاّ يأخذ الدّين مكان الدولة ولا الدولة مكان الدّين. وأن يعود الدّين إلى أصالته منبعًا للفضائل الرّوحيّة والقيم الخلقيّة التي بها يصلح الإنسان وينتظم المجتمع والدولة. ويردف زريق: ولم أرَ حتّى الآن من علمائنا وفقهائنا، مسلمين كانوا أو مسيحيّين، تحديدًا وشرحًا للفضائل والقيم التي يتميّز بها دينهم... ويلوح لي أنّ هذا القصور من قبل قياداتنا الدّينيّة يعود إلى انشغال هذه القيادات بالقضايا السياسيّة، ومحاولاتها تسلّم الحكم بالوسائل الانقلابيّة العنفيّة، وهي الأعمّ، أو التدرّجيّة الديمقراطيّة(٣١). يقول ألبرت حوراني: «غير أنّ العرب لم يكن بإمكانهم أن يفصلوا القوميّة عن الإسلام بالقدر الّذي فعله الأتراك. فالإسلام كان مِن فعل العرب في التاريخ. وهو الّذي، بمعنى مِن المعاني، قد صنعهم، ووحّدهم، وأعطاهم شريعتهم وثقافتهم. لذلك أحاط بالقوميّة العربيّة، أساسيًّا، إشكال كان على العرب المسلمين والمسيحيّين على السواء أن يُجابهوه».(٣٢)

حَمَلة الدَّعوات القوميّة لم يكونوا صادقين

إنّ كثيرين مِن حَمَلة الدعَوات القوميّة قد اتّخذوا القوميّة شعارًا، بينما كانوا يتبعون أغراضهم ومصالحهم الخاصّة، ويسعون للوصول إلى الحكم بأيّ وسيلة، مستعينين بالعسكر ليستمدّوا منهم القوّة، فكان العكس صحيحًا، عندما استعملهم العسكر ليحكموا البلاد ويتصرّفوا في أقدار شعوبها.(٣٣)

وأخيرًا، نعود إلى ما كنّا قد بدأنا به، ونحدِّد معنى القوميّة باللّغة العربيّة، فهي لفظة مشتقّة مِن القوم، والقوم هم الجماعة الذين ينتسبون إلى جدٍّ واحد وإلى أسرة واحدة. والقوميّة هي مبدأ سياسيّ اجتماعيّ، فيُفضِّل المنتسب إلى أيّ قوميّة كلَّ ما يتعلّق بأمّته وقومه على غيرهم من الشعوب الأخرى، وهي التحمّس والتمسّك الشديد بتقاليد الأمّة وعاداتها ومزاياها وثقافتها. كما هي رابطة الدم عند القبائل العربيّة، وقد رفضها الإسلام وجعلها رابطة الأخوّة في الدّين، والتمسّك به وبشرائعه وتقاليده والتقيّد بنصّه الحرفيّ. بينما الّذين استخدموا لفظة القوميّة بمعناها السياسيّ المعروف لأوّل مرّة في القرن التاسع عشر، فربّما استقوها مِن لفظة Nationalism اللاتينيّة، والتي ترتبط بلفظة الوطن. نقول أحيانًا الوطن العربيّ ونعني به القوميّة العربيّة. فهل يُمكننا يا ترى أن نُطلق على بلاد العرب الوطن العربيّ؟ أو هل أنّه من الأفضل أن نقول المجتمع العربيّ؟

إنّ القوميّة العربيّة لم تكن بالفعل واقعًا ملموسًا مُعاشًا في عالمنا الشرقيّ هذا. بل هي مجموعات من المجتمعات التي تتكلّم اللّغة العربيّة ولديها ثقافات متقاربة تنطق بها هذه اللّغة. القوميّة العربيّة والعروبة هي تعبير عاطفيّ لشعوب تتكلَّم اللّغة العربيّة، «فهذا التعبير العاطفيّ المشترك، هو نتيجة انفعال عاطفيّ مشترَك، لا سبب له... إنّ العروبة والقوميّة العربيّة لم تنجح أيضًا في منع المنافسات العميقة بين الدول العربيّة، التي تجعل بعضها يتعارض مع بعضه الآخر، أو يُعاديه. لذلك فإنّ القوميّة العربيّة الشاملة، ما لبثت أن ذابت في القوميّة العربيّة الإقليميّة»(٣٤). ويقول رائد الفكر القوميّ قسطنطين زريق: «القوميّة ليست في الواقع موجودة الآن فعلاً، ولم تكن موجودة بمفهومها الحديث في أيٍّ من عصور تاريخنا. إنّ ما كان موجودًا منها في تراثنا، وما يتجلّى منها في خضمّ حياتنا الحاضرة، إنّما هو مجموعة عناصر مؤهّلة لتكوين قوميّة عربيّة حيّة فاعلة، إذا عرفنا كيف نقتبسها ونطوِّرها حسب متطلّبات الحاضر والمستقبل... إنّ القوميّة العربيّة هي قائمة فينا بـ«القوّة» أي إمكانًا وقابليّةً، لا بـ«الفِعل» أي وجودًا وتحقّقًا، وبالتالي حيويّةً وتأثيرًا».(٣٥)

الحواشي:

(١) جواد بولس، التحوُّلات الكبيرة في تاريخ الشرق الأدنى مُنذ الإسلام، دار عوّاد للطباعة والنشر، ص ٦٠.
(٢) H: Von Wissmann, Badw, Encycl. Islam, N.E.,I,p. 908.
(٣) يُراجع أيضًا بخصوص لفظة عرب: جواد علي، في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الأوّل، الفصل الأوّل، ص (١٣ — ٣٦).
(٤) H: Von Wissmann, Badw, Encycl. Islam, N.E.,I,p.910.
(٥) Fuk Arabiyya, Encycl. Islam, N. E. I. p. 586 – 590.
(٦) فيليب حتّي، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، الجزء ٢، ص ١٥٨ — ١٥٩.
(٧) جواد بولس، م.ن. ص ١٤٣-١٤٤.
(٨) قسطنطين زريق، رائد الفكر القوميّ والعقلانيّة الخلقيّة، المنظَّمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم، تونس ١٩٩٩، ص ٣٥.
(٩) جواد بولس، المصدر نفسه، ص ٣٧٣.
(١٠) جواد بولس، المصدر نفسه، ص ٣٧٧.
(١١) Douin, G. La Mission du Baron de Boislecomte, Cairo, 1927, pp 249-50.
ويُراجع: ألبرت حوراني، الفكر العربيّ في عصر النهضة، دار النهار للنشر، ١٩٧٧، ص ٣١٣.
(١٢) يُراجع: أسد رستم، المحفوظات الملكيّة المصريّة، ج ٢، ص ٥٢.
(١٣) الجنان، عدد ١، ١٨٧٠، ص: ١٥، ٣٨، ١٦٠، وعدد ١٠، ١٨٧٩، ص ٤٨١. ويُراجع ألبرت حوراني، م. ن. ص٣١٤ -٣١٥.
(١٤) خليل غانم، تر.، ج ٢، ص ٢٩٥ Ganem, Les Sultans Ottomans, Paris 1901
(١٥) المصدر نفسه ص ٢٩٦ ويُراجع: ألبرت حوراني، م. ن. ص ٣١٦ -٣١٧.
(١٦) ألبرت حوراني، المصدر نفسه، ص ٣٢٥.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٣١٨ -٣١٩.
(١٨) الجنان، عدد ١، سنة ١٨٧٠، ص ١٥.
(١٩) جورج أنطونيوس، اليقظة العربيّة، النسخة الإنكليزيّة، لندن ١٩٣٨، ص ٧٩.
(٢٠) Jouplain, M; La Question du Liban, Paris; 1908, pp 587.
(٢١) الفكر العربيّ في عصر النهضة، م. م. ص ٢٢٩ - ٢٣٠.
(٢٢) Azoury, N, Le Reveil de la Nation Arabe, Paris 1905. p. 179.
(٢٣) العازوري، المصدر نفسه، ص ٢٤٦.
(٢٤) العازوري، م. ن. ص:٢٥، ٢١٠، ٢٣٢.
(٢٥) العازوري، المصدر نفسه.
(٢٦) الفكر العربيّ في عصر النهضة، ص ٣٤٣، نقلاً عن: Khairallah, La Syrie, R. du monde musulman, p 106
(٢٧) مارون عبّود، أمين الرّيحاني، السفير، سلسلة الكتاب للجميع، بيروت ٢٠٠٩، ص ٦٠.
(٢٨) ألبرت حوراني، المصدر نفسه، ص ٣٥٠.
(٢٩) As-sa,id Nuri, Arab Independance and Unity, Baghdad 1943, p11
(٣٠) العروبة وفلسطين، حوار شامل مع قسطنطين زريق، أجرى الحوار محمود سويد، مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة، ط ٢، بيروت ١٩٩٧، ص ٢٤-٢٥.
(٣١) العروبة وفلسطين، المصدر نفسه، ص ٣٩ — ٤٣.
(٣٢) ألبرت حوراني، الفكر العربيّ في عصر النهضة، ص ٣٥٤.
(٣٣) العروبة وفلسطين، ص ٥١.
(٣٤) جواد بولس، المصدر نفسه، ص ٣٧٧.
(٣٥) قسطنطين زريق، رائد الفكر القوميّ والعقلانيّة الخلقيّة، المصدر نفسه، ص ٣٦.

كيف يمكن إنقاذ الربيع العربيّ؟

د. أمين ألبرت الرَّيحاني

تضاربت الآراء في الآونة الأخيرة حول مفهوم الربيع العربيّ ومعناه، بعد أن تحوّل مساره عن غايته الأساسيّة، وبعد أن استغلّته بعض التكتّلات الدينيّة المتطرّفة، كما حاول أهل السلطة في بعض البلدان العربيّة تشويه حقيقته بغية ضربه والقضاء عليه. لذا لا بدّ أوّلاً من أن نعيد النظر في المعنى المقصود أصلاً لهذا المصطلح. الربيع لا يأتي من فراغ، بل هو عودة إلى موسم سابق من التفتّح واليقظة والتنوّر. وكان لهذا الربيع أن أزهر ونوّر يوم قام العرب على الدولة العثمانيّة مطالبين بالحريّة والاستقلال. وتطوّرت تلك الحركة السياسيّة في مطلع القرن العشرين إلى أن تحوّلت على أيدي بعض المفكّرين المسيحيّين في لبنان إلى دعوة قوميّة عربيّة تطالب بقيام دولة عربيّة تستند على المبادئ القوميّة وتنادي بسلطة علمانيّة تساوي بين جميع المواطنين بعد أن تطبّق مبادىء الديمقراطيّة في ممارسة الحكم.





لكنّ تلك الدعوة العربيّة القوميّة أخفقت، فجاء الاستعمار مقنّعًا بقناع الانتداب. وتحوّل الصراع السياسيّ إلى انتفاضات ضدّ الانتداب، فراحت الدول العربيّة تستقلّ تدريجيًّا، وتعلن استقلالها في منتصف القرن الماضي، وتحديدًا بين أربعينيّات وستّينيّات تلك المرحلة. لكنّ الأنظمة التي تولّت الحكم، كانت بمعظمها ملكيّة أو عسكريّة مقنّعة بقناع جمهوريّ. وفي كلا الحالين كان مبدأ تداول السلطة معدومًا بل مُحاربًا في معظم تلك الحالات. فالحكم بات تدريجيًّا حكم الفرد، رئيس الدولة، سواء أكان مَلِكًا أو رئيسًا، مدنيًّا أو عسكريًّا. فالحريّة والعدالة والمساواة شعارات ميّتة لا تقوى على مواجهة الظلم والطغيان المتفشّيَين في معظم الأنظمة العربيّة في الثلث الأخير من القرن العشرين. والأسوأ أنّ بعض تلك الأنظمة أخذت تتحوّل تدريجيًّا إلى سلطة «عسكرودينيّة» مستنجدة بالفتاوى لتبرير، بل لدعم، ممارساتها السلطويّة غير المنطقيّة وغير المحقّة.

أين الربيع العربيّ من كلّ ذلك؟ أيقن الناس، في بقاع مختلفة من العالم العربيّ، أنّه آن الأوان للانتفاض على أنظمتنا، على أنفسنا هذه المرّة. فقد سبق وانتفضنا على الدولة العثمانيّة وتخلّصنا من نيرها الظالم، ثمّ انتفضنا على الاستعمار والانتداب وتخلّصنا من جَوره وطغيانه. ولكن لم تقم تلك الثورات لكي ننتهي بأنظمة عربيّة جائرة بل متخلّفة. هنا جاء دور الربيع العربيّ: فلأوّل مرّة ينتفض العرب على حُكّامهم، على أنظمتهم؛ لأوّل مرّة يثور العرب على أنفسهم لا على الآخرين. هذا يعني أنّنا لم نعد نرشق التهمة باتجاه الآخر، بل باتجاه أنفسنا. لم تعُد الدولة العثمانيّة هي المسؤولة عن مصيرنا. لم يعد الغرب هو المسؤول عن مستقبلنا. لأوّل مرّة أدركنا أنّنا نحن المسؤولين عن مصيرنا ومستقبلنا لا سوانا. وهذه خطوة متقدّمة على المستويَين السياسيّ والوطنيّ.

من هنا أنّ الربيع العربيّ يعني بدايةَ استبدال جذريّ للسلطة «العسكرودينيّة» في العالم العربيّ بسلطةٍ مدنيّة ديمقراطيّة بالمفهوم الغربيّ قادرةٍ أن تلعب اللعبة الديمقراطيّة بأمانة ودقّة وموضوعيّة ملتزمة؛ ممّا يدفعنا للدخول بعمليّة التمويه، بل التشويه الفكريّ الذي لا بدّ من تصحيح مساره. فالقول مثلاً بأنّ الديمقراطيّة مفهوم غربيّ لا يصحّ للعالم العربيّ، قولٌ مردود تاريخيًّا وجغرافيًّا. فالجاهليّة العربيّة كـ«الجاهليّة» اليونانيّة، شكّلَت بيئات حاضنة للشورى أو بداية الديمقراطيّة السياسيّة، ولسوق عكاظ أو بداية الديمقراطيّة الشعريّة والأدبيّة والصحافيّة. فما المانع من تطوير هذه الديمقراطيّة في العالم العربيّ بما يواكب، بل يساهم، في تعزيز وتطوير مفهوم الديمقراطيّة إطلاقًا؟ ثمّ لماذا تقف الديمقراطيّة في ذهن البعض منهزمة منكسرة عند حدود العالم العربيّ، في حين أنّها تثبت نجاحًا وتقدّمًا، ولو بِنسَبٍ مختلفة، في مختلف أنحاء العلم شرقًا وغربًا، شمالاً وجنوبًا، على خريطة الكرة الأرضيّة؟

إذن الربيع العربيّ دعوة جادّة للديمقراطيّة العربيّة الصحيحة. وهذا يعني، إلى جانب مشاركة الناس، معظم الناس، في صنع السلطة الجديدة، يعني الدعوة إلى تداول السلطة: تداول النيابة، وتداول الوزارة، وتداول الرئاسة. ويحاول الربيع العربيّ أن ينتقل بهذا الشعار من حيّز القول إلى حيّز الفعل، بمعنى أنّ يُمارَس ويتحقّق أوّلاً على المستويات الاجتماعيّة كافّة، فتُعَدّل القوانين والأنظمة لكافّة الأحزاب، والنقابات، والجمعيّات، والمؤسّسات التعليميّة، والإعلاميّة، والصحيّة، والصناعيّة، والتجاريّة، وسواها، باعتماد وتطبيق مبدأ تداول السلطة؛ وذلك بتحديد فترة زمنيّة معيّنة لكلّ هيئة إداريّة، أو سياسيّة، أو مهنيّة، لتمارس مهامّها ضمن تلك الفترة المحدّدة في الدساتير، والقوانين، والأنظمة، على أن تُجرى بعدها انتخابات جديدة لمجالس وهيئات جديدة تتولّى تلك المهامّ بتطلّعات جديدة ودم جديد. ولا بدّ هنا من الإشارة إلى أنّ النقابتين الوحيدتين، في لبنان والعالم العربيّ، حتّى الآن، اللتين استطاعتا أن تمارسا مبدأ تداول السلطة بالتزام كلّي وأمانة صادقة ومستمرّة، هما نقابة المحامين في بيروت، وشقيقتها نقابة المحامين في طرابلس، بحيث شكّلتا مثالاً يُحتذى في اتجاه مبدأ تداول السلطة. بهذا المعنى أقول إنّ نقابتَي المحامين في لبنان هما أساس الربيع اللبنانيّ، ومرتكز الربيع العربيّ بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

وبدل أن نسترسل في سلسلة من المبادئ التي تكاد لا تنتهي، نكتفي في هذه العجالة بفكرتَي الدولة الديمقراطيّة والدولة المدنيّة، كي لا نُخيف البعض بكلمة «علمانيّة» أي الدولة التي تمثّل أوسع شريحة من المواطنين بغضّ النظر عن مذهبهم، أو دينهم، أو معتقدهم السياسيّ والاجتماعيّ، وهي الدولة التي تعامل مواطنيها بعدل ومساواة تعزيزًا للقيمة الإنسانيّة في كلّ إنسان على أرض هذه الدولة أو تلك. وهذا ما يسعى إلى تحقيقه الربيع العربيّ.

قد يبادر القارئ إلى انتقادنا بالقول إنّنا نعود لترداد شعارات أُفرِغَت من معانيها، فأين الواقع من كلّ ذلك؟ نشير هنا إلى ثلاثة أمثلة عربيّة تسير تدريجيًّا بهذا الاتجاه، وعلى مسارها تتبدّى معالم الربيع العربيّ: ما يجري في مصر، وفي تونس، وفي اليمن. وقد يكون من المفيد أن نتوقّف قليلاً عند كلٍّ من هذه التجارب «الربيعيَّة» لنرى كيف تسير كلٌّ منها بتؤدة، ورغم المصاعب، نحو الربيع المرتجى.

ما حدث في مصر أنّ الدستور الجديد قد عالج المسألة الدينيّة بوضوح وجرأة؛ إذ أتت بعض بنوده على مسألتين بارزتين وجديدتين: تؤكّد المسألة الأولى عدم الترخيص لأحزاب دينيّة بحجّة أنّ الدين لا يحتاج إلى أحزاب تدافع عنه، وأنّ الأحزاب تعمل من أجل الأهداف السياسيّة وتعزيز الانتماء الوطنيّ. وهذه الأهداف يمكن تطبيقها أو تحقيقها بشكل أفضل إذا فصلناها عن أيّة غاية دينيّة. هذه خطوة متقدّمة باتجاه قيام الدولة المدنيّة التي تحاول أن تميّز بين الاهتمامات الوطنيّة والاهتمامات الدينيّة، وأهميّة الفصل بينهما، في بناء دولة ديمقراطيّة تحكم بالعدل والمساواة بين جميع أبنائها. وتشير المسألة الثانية بوضوح إلى أنّ الشريعة ليست المصدر الوحيد للتشريع في الدولة. وهذه خطوة أخرى متقدّمة إذ أنّ حصر التشريع في الدولة بمصدر واحد، أيًّا كان هذا المصدر، يعني أنّ المواطنين ارتَضَوا مسبقًا تضييقَ أفق التفكير الدستوريّ والقانونيّ وحصرَ ينابيعه المتعدّدة والمتنوّعة بينبوع واحد، الأمر الذي يُفَوّت على أبناء الوطن الواحد فرَصَ الإفادة من خبرات الشعوب الأخرى وتجارب الأمم الأخرى في التطوير والتقدّم الاجتماعيّ والوطنيّ في سبيل بناء الدولة الحديثة والمعاصرة. يكفي الدستور المصريّ الجديد أن يضمّ في طيّاته أبعاد المسألتين المذكورتين أعلاه ليحمل البذار الصالح لزارعي مداميك الدولة الجديدة والوطن الجديد المواكبين لتطوّر العصر. بهذا المعنى يتحقّق ويصان الربيع العربيّ، خاصّة وأنّ لمصر دورًا قياديًّا ونموذجًا يُحتذى في العالم العربيّ.

أمّا ما حدث في تونس فهو نوع من إعادة الأمل بالربيع العربيّ من مقترب آخر: يبدو أنّ الحزبين الأقويين في تونس هما الحزبان



أمين الريحاني

الواقفان على طرفَي نقيض، بمعنى أنّ واحدهما حزب دينيّ والآخر حزب مدنيّ علمانيّ. المهمّ في المسألة أنّ الحزبين الأساسيّين في البلاد اتفقا على اعتراف واحدهما بالآخر وبحقّه السياسيّ في السعي إلى السلطة، ولكن عن طريق الممارسة الديمقراطيّة، أي عن طريق الاحتكام إلى المواطنين عبر الانتخابات الدوريّة بحيث يتبيّن مَن هو الحزب الحائز على أكبر عدد من الأصوات ليُخَوّل الوصولَ إلى السلطة، ويقبل الحزب الآخر على القيام بدور المعارضة في الفترة المحدّدة للحزب الحاكم. وتأتي دورة الانتخابات القادمة لتقرّر مَن مِن الحزبين يتولّى الحكم ومَن يتولّى المعارضة. الطريقة بحدّ ذاتها غير جديدة، لكنّ الجديد فيها أنّ الخصمين السياسيّين اعترف واحدهما بالآخر ليتمكّنا من تطبيق اللعبة الديمقراطيّة وتحقيق مبدأ تداول السلطة. وهذه بدورها خطوة متقدّمة لتعزيز الدولة الحديثة التي يسعى إلى تحقيقها الربيع العربيّ. في هذا المثال تَمّت معالجة المشكلتين الأساسيّتين في حلّ واحد. المشكلة الدينيّة في السياسة، ومشكلة التفريط بتداول السلطة، وكان الحلّ في السلوك المسلك الديمقراطيّ الذي يستوجب أمرين: الأوّل الاعتراف بالآخر، أي اعتراف كلّ حزب بخصمه السياسيّ وبحقّه في السعي إلى السلطة، والثاني القبول بتداول السلطة، أي يُترك للعمليّة الانتخابية أن تقرّر مَن يحكم ومَن يُعارض لفترة زمنيّة محدّدة في الدستور. وهذا نموذج آخر يصون الربيع العربيّ ويشكّل نموذجًا لسائر البلدان العربيّة.

المثل الأخير يأتي من اليمن. الجميع يدرك مدى التعقيدات السياسيّة في اليمن التي تنطوي على نزاعات مذهبيّة وقبليّة متداخلة بين الحوثيين والزيديّين، وبين قبائل الجنوب والشمال وانعكاس كلّ ذلك على الصراع السياسيّ القائم حاليًّا والذي كاد يدور في دوّامة مفرغة لولا الاتفاق المبدئيّ الذي أعلن مؤخّرًا على اعتبار اليمن مؤلّفًا من ستّة ألوية أو مقاطعات تأخذ بالاعتبار التعدّديّة اليمنيّة القائمة مذهبيًّا وقبليًّا وجغرافيًّا ممّا يشكّل نوعًا من اللامركزيّة الداخليّة بحيث تحافظ كلّ شريحة يمنيّة على خصوصيّاتها الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة وتقبل بمبدأ العيش المشترك مع سائر الشرائح الاجتماعيّة التي تتشكّل منها بلاد اليمن. لا شكّ أنّ في هذا الحلّ صعوبات بمستويات مختلفة قد لا تشكّل ضمانة لمستقبل يمنيّ آمن وعادل باتجاه الدولة الحديثة المتطوّرة. ولكن هذا لا يعني أنّ الخطوة المذكورة، على تواضعها، تشكّل خطوة متقدّمة على الطريق الصحيح لبناء دولة يمنيّة معاصرة قادرة على الاستفادة إلى حدّ كبير من التقدّم الحاصل في تجارب سياسيّة مماثلة وفي أماكن مختلفة من العالم.

في خلاصة الاستنتاج من الأمثلة المذكورة أعلاه، يمكن القول أنّنا أمام تجارب سياسيّة جديدة في العالم العربيّ أخذت تشقّ طريقها لحلول سياسيّة مستقبليّة تضع هذه التجارب على خطّ المخاض السياسيّ الذي يعزّز الربيع العربيّ باعتماد الخطوات الفعليّة الثلاث القابلة للنجاح تلبية لطموحات أبناء تلك الدول. هذه الخطوات التي تمّت في بعض البلدان العربيّة مؤخّرًا تُلخّص بالآتي: التمييز بين السلطة السياسيّة والسلطة الدينيّة، إذ يبدو أنّ ثمّة قناعة في تلك البلدان بالضرر الناجم عن الدمج بينهما. ثمّ القبول بمبدأ تداول السلطة التي تحدّدها الممارسة الديمقراطيّة في نهاية كلّ دورة سياسيّة تحدّد فترتها الدساتير والقوانين الجديدة. وأخيرًا القبول بمبدأ التعدّديّة الاجتماعيّة والثقافيّة التي تسمح بالتميّز بعادات وتقاليد ومعتقدات يمكن الحفاظ عليها باستقلاليّة داخليّة من دون أن تشكّل سببًا لاستفزاز الآخرين بل للإفادة من تجاربهم الإنسانيّة.

نشير أخيرًا إلى ملاحظة هامّة في هذا السياق: ما نجح، ولو نسبيًّا، في كلّ من مصر، وتونس، واليمنٍ، في تعزيز فكرة الربيع العربيّ، ما يزال مُتعثّرًا في سائر البلدان العربيّة. والأسباب عديدة ومتنوّعة، داخليًّا وخارجيًّا. ولكنّ هذا الذي أثبت نجاحًا، ولو جزئيًّا، يعطي بريق أمل لنجاحات مماثلة في سائر البلدان العربيّة حتّى ولو كان الثمن غاليًا، وغاليًا جدًّا في بعض الأحيان، ويَعِدُنا بمستقبل مشرق قد يستأهل كلّ هذه التضحيات وكلّ هذه الآلام التي لا يستحقّها الناس وإنّما يستحقّون نتائجها الإيجابيّة المرتقبة، لأنّ هذا هو حقّهم في العيش الكريم، وحقّهم في المشاركة في ركب التطوّر والازدهار الذي يشهده القرن الواحد والعشرون.

أبحاث

لغويّات في الميزان للعلاّمة جرجي زيدان

د. يوسف عيد*

من ربّي أستلهم مداد كلمي، ومنه أستوهب العصمة فيما يجري به قلمي، حتّى إذا زلّت كفّي، أعرف أنّ ربّي يحميني من الندم. وبعد، فإنّ المبحث في اللغويّات ليس فيه عصمة، ولا يستحصل نعمة، ولا يستجلب نقمة. الغاية منه إبراز فضل اللسان عند العلاّمة زيدان. هذا الذي عُرف بغزارة إنتاجه الحضاريّ وموسوعيّته في الدراسات الإسلاميّة، فلا بدع إذا ارتفع به شأن الأقوام القائمين برفع لواء تكريمه، الضاربين أطناب الجهد على باحة فنائه، فإنّهم يتنافسون وأنفسهم في خدمة العلم والعلماء والفكر والشعراء واللغويّين والأدباء.

إذا كانت للأيّام رقدة وهبّة، وللأقدار ضجعة ووثبة، فلقد أفضت بنا إلى عهد تجعّدت فيه لغتنا، وباتت رسومها للزينة، وحفلت معارجها بأثواب رافلة أخذت من ذلاقة الألسن كلّ طرف مبين، وبات من يتحدّث باحترام يشار إليه بالسُّلام.

لقد اتّسع هذا العهد نطاقه، ووشجت إلى كلّ جاني أعراقه، بما اتّسع لأهله من مذاهب التنقير والتحرير، وما توفّر لهم من ذرائع التحقيق والتدقيق، وما أتاهم الجدّ من غرائب الاختراع والإبداع، وما ولّد لهم البحث من بدائع الفنون والشجون، حتّى صارت حقائقه لا تدرك إلاّ من وراء لُجّ عميق أو فَجٍّ سحيق. وحُقّق الحاجة إلى بيان يكشف الحجاب عن مغيّبات جرجي زيدان اللغويّ، ويميط النقاب عن أسرار فلسفته اللغويّة، لما يشكّلُ ذلك رياضة للألباب وروضًا للأفهام، ووسعة للأقلام.

فاللغة هي الانسان بعينه، ترجمان القلب وصورة العقل، وهي الأثر الذي تطبعه حركات النفس بما يعرض لها من أفعال وانفعال؛ لذلك قد تدارك زيدان هذا الجلل، وحاول شفاء العلل، متناولاً ما سمّاه بالفلسفة اللغويّة والألفاظ العربيّة.

ولم يكتف بذلك، بل تناول التاريخ اللغويّ، وهو أمر طبيعيّ لأنّه مرجع أساسيّ في النهج التاريخيّ المقارن، خصوصًا أنّ علم اللغة آنذاك قد تأثّر (١٨٧٠ ج.) بنظريّات «داروين» القائمة على أنّ طبيعة التغيّرات اللغويّة هي نفسها طبيعة



التغيّرات المشاهدة في العالم الطبيعيّ. وقد ذهب بعض العلماء إلى أنّ اللغات تتغيّر بفعل قوانين عمياء، من حيث الأصوات والتصريف وما إلى ذلك. وحاولوا تتبّع أصول اللغات ومراحل ارتقائها، والأسس التي قام عليها التخاطب بالأصوات ذات الدلالات الوضعيّة. كما ذهبوا إلى أنّ الظواهر اللغويّة لا تسير وفقًا لإرادة الأفراد أو المجتمعات أو تبعًا للأهواء والمصادفات، وإنّما تسير وفقًا لنواميس لا تقلّ في ثباتها وصرامتها وإصرارها عن النواميس الخاضعة لها ظواهر الطبيعة، ونتج من خلالها مناهج جديدة فرّقت بين فقه اللغة أي دراسة الوثائق المكتوبة ولغتها، وبين علم اللغة الذي يبحث في اللغة من حيث هي مكتوبة أو غير مكتوبة.

هذه النتائج التي توصّل إليها العلماء في أواخر القرن التاسع عشر، دفعت بجرجي زيدان حين استوعبها، وألمّ بألسنة علمائها، أن يبرّز فيها، فجاء كتابه سنة ١٨٨٦م. (الفلسفة اللغويّة والألفاظ العربيّة، وتاريخ اللغة العربيّة) رسالة علميّة رافعة شكّلت المرجع الأساسيّ الأوّل في هذا العلم، وحفّزت غير باحث إلى الردّ على آرائه، خصوصًا أنّه اعتبر اللغة اكتسابيّة خاضعة لناموس الارتقاء العامّ. فألّب عليه أصحاب الأقلام من أهل السُّباب والشتم، إذ يعتقدون بأنّها توقيفيّة أي من وضع الله وتعليمه (كابن فارس والأشعري وأتباعهما).

الفلسفة اللغويّة والألفاظ العربيّة:

العالم يسير، وقلّ من شكّ في سيره. قال الناس بالتطوّر، وأخذت به مدارس مختلفة، وكلّ فلسفة تسلّم بمبدأ التحوّل، والصيرورة لا يمكن إلاّ أن تكون تطوّريّة. والتطوّر صادق على كلّ شيء، على الإنسان والحيوان والنبات، على الفرد والمجتمع، على المادّة والصورة، على الفكر واللغة. كلّها تسير وتتحرّك، وتتحوّل وتتبدّل. وما اللغة إلاّ قطعة من الحياة، نشأت منها، وسارت معها، وتغذّت بغذائها؛ لذا كانت صورة للمجتمع الذي يتخاطب بها، تنهض بنهوضه، وتركد لركوده. وتاريخ اللغات مرآة ينعكس فيها تاريخ الحضارات على اختلافها. ويزداد تطوّر اللغات كلّما ازداد انتشارها وكثُر المتحدّثون فيها، لأنّها تدخل في صراع ولغات ولهجات جديدة، فتفقد بعض خصائصها، وتكشف عن القوى الكامنة فيها، وعن العوامل السارية في بقائها. وفي هذا الإطار قدّم جرجي زيدان كتابه «الفلسفة اللغويّة». وتركّزت دراسته على خمس قضايا أساسيّة هي:

١. إنّ الألفاظ المتقاربة لفظًا ومعنىً هي تنوّعات لفظ واحد.
٢. إنّ الألفاظ جميعها المطلقة قابلة للردّ بالاستقراء إلى لفظ واحد، أو غير واحد.
٣. إنّ الألفاظ الدالّة المانعة الموحية لمعنىً في نفسها يرد معظمها بالاستقراء إلى أصول ثنائيّة تحاكي أصواتًا طبيعيّة.
٤. إنّ الألفاظ الدالّة على معنى في غيرها (الأدوات)، إنّما هي بقايا ألفاظ ذات معنى في نفسها.
٥. إنّ الألفاظ التي وضعت للدلالة المعنويّة، وضعت أصلاً للدلالة الحسيّة، ثمّ حملت على المجاز لتشابه في الصور الذهنيّة.

ثمّ يبادر، بعد تلخيص هذه القضايا الخمس، إلى تقرير نتيجة يستهدف إثباتها، هي: «أنّ لغتنا مؤلّفة أصلاً من أصول محصورة عدًّا، أحاديّة المقطع، معظمها مأخوذ من محاكاة الأصوات الخارجيّة، وبعضها عن الأصوات الطبيعيّة التي ينطق بها اللسان غريزيًّا. وهو في هذه النتيجة، يبدو مسرفًا في تقديره لعناصرها؛ إذ إنّ معظمها لا يسلّم به علم اللغة الحديث. فقد بات معروفًا أنّ غير باحث قد ذهب إلى تفسير نشأة اللغة الإنسانيّة كأنّها نتيجة محاكاة لأصوات الطبيعة، وهو ما يسمّى Onomatopeia. ولكنّ هذه النظريّة لم تنهض إلاّ بتفسير عدد قليل من الكلمات التي حاكت فعلاً، أصواتًا خارجيّةً أو طبيعيّة؛ على أنّ هناك آلافًا من الجذور لا علاقة لها بهذه المحاكاة، ولا يمكن لمحُ علاقتها في تلك البنية.

ويتلخّص جوهرُ فكرته في دراسة قضيّة

* أستاذ مادّتي علم الأصوات وقضايا لغويّة، في كليّة الآداب- الجامعة اللبنانيّة.

«القلب والإبدال». فأورد أمثلة كثيرة تُستخدم فيها الكلمة بصورتين وبمعنى واحد، مثل: لطم وملط، وذبح وبذح، وبعزق وزعبق، ورفأ وأرف... وغيرها.

ممّا لا شكّ فيه أنّ إحداث قلب مكانيّ في بنية الكلمة إنّما هو من أمارات التطوّر في النطق، وهو أمر شائع في الفصحى ولهجاتها. ولعلّ أوفى الكتب بهذه الأمثلة كتاب «القلب والإبدال» لابن السكّيت وهو منشور ومحقّق. وهذه اللهجة الإبداليّة سارية على ألسنة بعض مجتمعاتنا اللبنانيّة مثل: زوج وجوز، وصفّق وسأّف، وزنجبيل جنزبيل... وهو إبدال من دون قياس لتداخل السريانيّة وغيرها من اللغات بالعربيّة. والشائع، أيضًا، الإبدال الصوتيّ حيث استعاضت عن الأصوات الأسنانيّة (ث، ذ، ظ) بمقارنتها، وهي (س، ز، ص)، بنطق الصوت الأخير جهرًا، كما أبدلت القاف همزة في مجموعة كثيرة من الكلمات. ولكنّ هذا الإبدال ليس على إطلاقه، فمثلاً تبدل تاء في ثلاثة تلاتة، وثوب توب. وقد تبدل سينًا في مثل: ثواب سواب، وثبات سبات، وثقيل سئيل، أو إذا كان المقصود الشخص الرزين تبدل باللفظ: تئيل. هذه أمثلة مبعثرة تدلّ على أنّ التطوّر الحديث يسجّل اختفاء الأصوات الأسنانيّة تقريبًا من ألسنة العامّة عند أهل الفصاحة. ويستدلّ جرجي زيدان بحدوث هذا الإبدال في كلمات اللغة، على أنّ تطوّرًا كبيرًا قد حدث لجذور اللغة قبل تدوين مادّتها. وقد دعا أصحابها إلى تخصيص كلّ صيغة من الصيغ بمعنى مستقلّ، برغم أنّ البدل والمبدل منه بمعنىً واحد أصلاً. لذلك، يبدو، أنّه في هذه القضيّة، لم ينجح في إبراز التطوّر الذي قصده، ولم يستطع طالب الطبّ جرجي زيدان أن يستفيد في درسه اللغويّ من مادّة الكيمياء التحليليّة التي تلقّى مبادئها في الجامعة الأميركيّة حيث كان يدرس، فأخضع اللغة لنواميس الحياة، وأهمّها: «ناموس النموّ أو التجدّد الذي ينطوي على دثور الأنسجة وتولّد ما يحلّ محلّها»(١). فاللغة، برأيه، كائن حيّ؛ لذلك تخضع لهذا الناموس، قاموس الارتقاء العامّ. غير أنّه تقدّم خطوة نحو هدفه، وهذا يعتبر، قطعًا، قَدَمًا ثابتة في الدراسات اللغويّة، ومرجعًا مهمًّا لا بدّ من التوقّف عند حيثيّاته.

أمّا القضيّة الثانية التي أحرز فيها تقدّمًا ملموسًا فهي البرهان على أصول الأدوات والحروف التي تدلّ على معنى في غيرها، ويردّها إلى كلمات كانت دالّة على معانٍ في نفسها، وهي كلمات ذابت أكثر عناصرها فلم يبقَ منها سوى الدلالة على وظيفة تؤدّيها في الجملة.

كان العلاّمة جرجي زيدان يتقن غير لغة، وقد نجح إلى حدٍّ كبير في مقارنتها باللغة العربيّة، فرأى إلى أنّ اللغات المختلفة تستخدم في موضع الأدوات أفعالاً وأسماء، أمّا اللغات الراقية فإنّها تعبّر عن ذلك بالأدوات المختصرة ذات الدلالة المباشرة. ويشير إلى أنّ هذه الأدوات كانت في أصلها كلماتٍ كبيرةَ المبنى، ذابت عناصرها على الاستعمال، فلم يبق منها سوى مقطع واحد يرمز إلى معناها، من أمثلة ذلك كلمة (If) بالإنكليزيّة: هي أداة شرط بمعنى (إذا) فإنّ أصلها يعود إلى كلمة (give) في الأنكلوسكسونيّ، وإلى (gif) في الإنكليزيّة، بمعنى (أعط)، فكأنّ المعنى في قولهم: (If you come) ما هو في الأصل (Give that you come)، ولكثرة الاستعمال نُحتت إلى (If) واستُغني عن (That) فبطل استعمالها، وبقيت (If) أداة شرط. ولو نظرنا إلى العاميّة لوجدنا فيها كثيرًا من الألفاظ يتجلّى فيها أثر ظاهرة النحت، حتّى يكاد أصلها يختفي. ولنأخذ مثالاً كلمة «لَيش» فكلٌّ من أحرفها الثلاثة مقتطع من كلمة مستقلّة، وأصل التعبير هو «لأيّ شيء هو؟» فأخذت اللام والياء والشين. وأداة النفي في العاميّة المصريّة هي «مش» أصلها قطعًا: «ما هو الشيء» وقد ينطقها بعضهم ما هو شيء. ثمّ اختصر اسم الإشارة في عاميّة الكويت إلى «الهاء» مضافةً إلى المشار إليه في قولهم مثلاً «هالحين» أي: هذا الحين.(٢)

من هذا المنطلق دخل جرجي زيدان إلى علاج تكوين الكلمة العربيّة التي تقوم بدور الأداة، كالحروف وأشباهها، فقسّمها قسمين:

في القسم الأوّل يظهر أدوات فيها بناؤها الأصليّ ومعناه، وذلك مثل الكلمات: خلا، عدا، حاشا. فكلٌّ منها تدلّ على معنى لغويّ قريب من معناها حين تدلّ على الاستثناء. وكذلك الحال في حرف الجرّ (على)، فإنّ معناه الحرفيّ لا يختلف عن معناه الفعليّ، أللهمّ إلاّ في الشكل الإعرابيّ، وهو قولنا: «محمّد (على) الفرسِ»، بالنصب على الفعليّة، وبالجرّ على الحرفيّة؛ والفرق اعتباريّ محض.

وفي القسم الثاني ما لا يتيسّر لمح أصله، نظرًا إلى تآكل هذا الأصل إلى حدّ الاقتصار على مقطع واحد، مثل: الباء والتاء، والكاف، واللام والواو والفاء ولن ولم؛ أو على مقطعين مثل: ألم، وإذا ما، ومهما، وكذا، ولولا، وإلاّ؛ أو على ثلاثة مقاطع مثل: حيثما، وكيفما، وأيان... إلخ.
في هذا القسم يستخدم المؤلّف ضروبًا من التخمين والحدس، إلى جانب بعض المقارنات اللغويّة وأخواتها من الساميّات؛ تطرّقًا إلى معرفة أصل الأداة، وسعيًا إلى إثبات ما افترضه هدفًا لدراسته؛ ومن أمثلة ذلك حديثه عن أصل (الباء) كأداة اقترن بها أداء معانٍ عديدة هي: الإلصاق والتعدية والاستعانة والسببيّة والمصاحبة والظرفيّة والبدليّة والمقابلة والمجاورة والاستعلاء والتبغيض والقسم والغاية والتوكيد.

ومن المعلوم أنّ دلالة (الباء) على هذه المعاني كلّها لا يمكن أن تكون أصليّة، كما أنّ معرفة دلالتها الأصليّة أمر بعيد الاحتمال، إلاّ إذا قوبلت بنظائرها في اللغات الساميّة. وقد دلّت المقابلة بينهما وبين الأداة المماثلة لها في اللغة السريانيّة على أنّ معناها الأصليّ يمكن أن يكون «الظرفيّة»، وذلك أنّ السريانيّة تستخدم كلمة «بِبت» بمعنى: «في أو بين». ويسهب جرجي زيدان في شرح دلالتها على مراحل. ومثال آخر تطرّق إليه على ضوء المنهج التحليليّ هو (الكاف). فقد أثبت أنّ معناها الأصليّ هو التشبيه. فالعبريّة تستعمل الأداة «كِن» بمعنى «كذا». وقد استطرد في الافتراض والتحاليل من دون لمح العلاقة بالأداة «كأن»، التي تستعمل في العاميّة مقلوبة: «أكن»، وهي صيغة موافقة تمامًا لما في العبريّة من حيث الشكل.

لا شكّ في أنّ لهذا المنهج التحليليّ ما يسوّغه، حين نجد أدوات مستعملة في اللغة العربيّة بأكثر من ثلاثين معنى، على حين لا يستطيع أحد الجزم بالمعنى الأصليّ من بين هذه المعاني الكثيرة، (كالواو) التي تستخدم في خمسة وثلاثين معنى، أبرزها الاستئناف والعطف. فهل يذهب البحث إلى اعتبار كثرة الورود دليلاً على الأصالة، وله الحقّ في ذلك؟ أو نتوقّف أمام هذا الحشد الهائل من الاستخدمات، بانتظار ما تسفر عنه المقارنات اللغويّة؟

ينتهي جرجي زيدان من هذه التحليلات إلى القول بأنّ الأدوات على أغلبها كانت في بداية النشأة اللغويّة كلماتٍ ذات معنى في نفسها، ثمّ تحوّلت بفعل التطوّر إلى أدوات وحروف دالّة على معنى في غيرها.
لعلّ ما يستدلّ به على صواب تلك النظرة ما يلاحظه الكثيرون في العاميّة المصريّة من وجود أدوات دالّة على معانٍ تقابل ما تؤدّيه أحرف الزيادة، وهي في الأصل كلمات (لا مجال لتفصيل ذلك). غير أنّ بعض ما ذهب إليه الزيدان يتّسم بالافتعال أو بالافتراض، لكنّه لا يلغي ثقافته اللغويّة المنمازة، واجتهاده الصادق في الحدب على دروس تحليليّة تكشف عن التطوّر اللغويّ الذي حاول إحداثه أو مواكبة مسيرته.
أمّا القضيّة الأخرى التي حاول جرجي زيدان شرحها وتحليلها فهي القول بأنّ «الألفاظ الدالّة على معنى في نفسها يُردُّ معظمها بالاستقراء إلى أصول ثنائيّة، آحاديّة المقطع، تحاكي أصوتًا طبيعيّة».

تضمّ هذه الألفاظ الأسماء والأفعال، وما يُشتقّ منهما، وهي تستوي عند أهل الصرف على أصول ثلاثيّة أو رباعيّة. ولأجل إثبات أو شرح هذه القضيّة يقرّر أنّ الألفاظ المتّحدة المعنى تتقارب لفظًا حين تشترك في حرفين، هما حامل المعنى الأصليّ، ثمّ يأتي الحرف لتنويع المعنى، أي إنّ الجذور الثلاثيّة تعود أصلاً إلى جذور ثنائيّة، ولم تكن الثلاثيّة إلاّ وسيلة للتنويع والتطوير. ويكثر زيدان من الأمثلة حول ذلك، نكتفي بذكر مثل واحد: فالأصل اللغويّ لـ(قَطْ) هو بمعنى القطع، فإذا تتبّعنا الزيادة على صوتي القاف والطاء نجد أنّ الأفعال كلّها تتضمّن معنى القطع: «قَطْ، قطب، قطع، قطف، قطل، قطم...»، والأصل المشترك بينها جميعًا هو «قط»... هذا الذي ذكره العلاّمة، وهو بعض ما أشار إليه القدماء بالاشتقاق الأكبر (كابن فارس وابن جنّي والسكاكي...). ولعلّ المنهج الذي ترسّمه الخليل في كتابه «العين» كان الخطوة الأولى في لمح العلاقة الدلاليّة بين مختلف صور الجذر الثلاثيّ، وقد أطلق على هذا النوع من التوليد الاشتقاق الكبير. ومن أمثلتِه أن تستخرج من الأحرف (ك، ب، ر) الصور الستّ الممكنة: كبر، كرب، ركب، ربك، بكر، برك؛ وهي جميعًا مستعملة في اللغة، والجامع بينها هو الثبات. هذه الفكرة عن الاشتقاق الكبير تنقلنا إلى فكرة الاشتقاق الأكبر التي تبنّاها جرجي زيدان وغيره في ردّ أصول الكلمة إلى فكرة الثنائيّة.
ولم يستبعد زيدان تطبيق النحت على الثلاثيّ بالطريقة التي تمّ تطبيقها على الثنائيّ. غير أنّه قد أضعف منهجه التحليليّ حين استهدف ببحثه إثبات أنّ أصول اللغة ترتدّ إلى الثنائيّ؛ على أنّه حين حاول تأصيل أحرف المعاني كالكاف مثلاً، زاد عليها، فأضحت ثنائيّة «كن» أو ثلاثيّة «أكن» أو أصل الباء (باء الجر) كلمة ثلاثيّة: «بيت». وهكذا في الأدوات الأخرى. فهل معنى ذلك أنّ منهج زيدان قد أصيب باضطراب وتشويش؟ أو أنّه يبحث عن الحقيقة فقط على ضوء منهج تحليليّ لا يهمّه منه سوى الطريقة نفسها وإن تضاربت أفكاره؟

هذا ما حاول العلاّمة الشيخ عبدالله العلايلي الإجابة عنه في نقده لجرجي زيدان. فقد اتّهمه بأنّه قَبَس كثيرًا ممّا نادى به عن السابقين من دون أن يعزو إليهم ذلك، قال: «وكذلك أدركها (يقصد حالة رجوع الثلاثيّ إلى أصل ثنائيّ) صاحب كتاب الفلسفة اللغويّة. غير أنّه تنبّه إلى أنّ الثلاثيّ متفرّع من ثنائيّ سابق، لا في الاشتقاق فقط، كما فهمه الأقدمون، حين ذهبوا يطبّقونه في الإبدال، وتعاقب الحروف، بل في النشوء اللغويّ أيضًا؛ بيد أنّ الذي كان كثير الغموض إلى حدّ كبير، هو أنّه في محاولته إثبات هذا التقدير لم يجاوز ما قرّره الأقدمون من الإبدال والنحت في الثلاثيّ، مع أنّ العربيّ لا يعرف هذا النحت المتخرّص... ثمّ تابع العلايلي فيقول: ولكن مع ذلك لا يسعنا إلاّ أن نقول بأنّ الفكرة انقدحت في ذهنه، وإن كانت متضائلة غامضة. وإذا حاولنا إنصافًا، فلم تكن أفكاره في فحواها بأكثر من أفكار كتاب «العين» التي بثّها الخليل بن أحمد، وأرسلها إرسالاً».(٣)
والمتتبّع لمسألة التطوّر اللغويّ يلمس أنّ الشيخ عبدالله العلايلي قد أوقع نفسه في معالجة هذه القضايا التي تطرّق إليها العلاّمة جرجي زيدان. فتحدّث عن آحاديّة أصول الله وثنائيّتها، ولم يستطع تجاوز آراء الأقدمين أيضًا، غير أنّه دخل في الصوامت والصوائت والوظائف الصوتيّة للحروف، فأعطى روحًا جديدًا للبحث تمايز به عمّا أقدم عليه السابقون.

أمّا الخلاصة التي أقدم على تثبيتها جرجي زيدان في مؤلّفه فهي تشمل سلسلة آراء لغويّة يمكن وزنها بكِفّة النقد على النحو الآتي:

١. اللغة كائن حيّ ينمو ويكبر، والوقوف في وجه هذا النموّ مخالف للطبيعة.
٢. تولّد ألفاظ ودثور بعضها شأن طبيعيّ.
٣. عدم احتقار أيّ لفظ لم يأت على لسان أهل البادية.
٤. إحياء اللفظ الميت ليس محبّبًا، بل استعمال المولّد خيرٌ.
٥. واجب اقتباس المصطلح الأجنبيّ في حال الضرورة.
٦. إطلاق الحريّة للقرائح بأن تبدع.
٧. عدم التقليل من شأن الكاتب وقدره عند وقوعه في الخطأ اللغويّ؛ فجلّ من لا يخطئ.
٨. المحافظة على القواعد العامّة والأسس للّغة العربيّة.
٩. تجنّب الإكثار من إدخال الدخيل لئلاّ تصير العربيّة كالتركيّة بحيث لا تضمّ أكثر من ١٠٪ من الألفاظ التركيّة الأصيلة.
١٠. المحافظة على بلاغة اللغة بالمحافظة على سلامتها.

وينهي العلاّمة زيدان ملاحظاته بعبرة أخلاقيّة راقية تدلّ على تواضع العالم وحكمة المتحصّف بقوله: «إنّ ما كتبناه في هذا الموضوع خواطر أبديناها... وأمّا استيفاء الكلام عليه فإنّنا ندعو أئمّة اللغة وكتّابها أن يزيدونا من هذا...».(٤)
ووقوفًا عند هذه الخلاصة نقول: إنّ لقب «العالم اللغويّ» يستحقّه زيدان على فكره وعلمه وأخلاقه، وقد يكون مبالغًا على كتابه بدليل اعترافه بأنّه لم يستوف موضوعه، كما أنّ غياب الحواشي بالمصادر والمراجع معدومة، وهذا ما يجعل مؤلّفه قليل الفائدة العلميّة، مغمور الشهرة. والآراء التي أطلقها في هذه الخلاصة تشكّل من دون ريب، مختصرًا لمشاكل العربيّة ماضيًا وحاضرًا ومستقبلاً.

(١) الفلسفة اللغويّة، ص ١٧.
(٢) أمثلة كثيرة أوردها زيدان حول مختلف العاميّات العربيّة، نكتفي بهذه.
(٣) مقدّمة لدرس لغة العرب، ص ١٣٦.
(٤) تاريخ اللغة العربيّة، ص ١١٦.

الرمز والبنية الرمزيّة في الشعر

د. ديزيره سقّال

١. مقدّمة:

يقول دي سوسير إنّ الكلام «ينطوي، في آن، على نظام قائم، وعلى تطوّر. فهو مؤسّسة حاليّة، ونتاج من الماضي أيضًا»(١). واللغة، كما يقول، «نتاج اجتماعيّ لملَكة الكلام، ومجموعة من التواضعات اللازمة التي يتبنّاها الجسم الاجتماعيّ تسمح للأفراد بتدريب تلك الملَكة... فالكلام بشكل عامّ، متعدّد الأشكال، غير قياسيّ... في حين أنّ اللغة، على العكس من هذا، كلٌّ في ذاتها، ومبدأ للتصنيف».(٢)

وعلى هذا، فإذا كانت اللغة مجموعة من الاصطلاحات المنضبطة، أي أنّها تقوم على مجموعة قواعد من أجل التواصل، فوظيفتها الأولى والأساسيّة هي الإفهام. إنّها أداة عقليّة بامتياز.(٣)

٢. اللغة في الشعر:

عندما نتكلّم على الشعر، تمثّل اللغة إشكاليّة خاصّة، لأنّ وظيفة الشعر الأولى ليست الإفهام، بمقدار ما أنّها وظيفة جماليّة، تهدف إلى إحداث تأثير في المتلقّي. يقول جون كوين: «إنّ كلمة «الشعر» أصبحت تعني التأثير الجماليّ الخاصّ الذي تحدثه «القصيدة» ، ومن هنا أصبح شائعًا أن نتحدّث عن «المشاعر» أو «الانفعالات الشعريّة»... أصبحت كلمة «الشعر» تطلق على كلّ موضوع يعالَج بطريقة فنيّة راقية، ويمكن أن يثير هذا اللون من المشاعر... ولم يتوقّف المصطلح عن الاتّساع...».(٤)

يحتاج هذا الضرب من التعبير إلى لغة خاصّة، لا تكون مثل لغة «النثر»، أي لغة التواصل العاديّة، وتتميّز بقدرتها على إحداث تأثير ما في المتلقّي. ولئن كان بعض القدامى، كابن طباطبا، قد رأى الشعر كلامًا منظومًا بائنًا عن المنثور، يقوم على الإفهام(٥)، فهذا لا يفي الشعرَ حقَّه. والنظر إليه على أنّه مجرّد «كلام منظوم مقفّى»(٦)، إساءة إلى طبيعة الشعر، وتقزيم له؛ فهذا هو تحديد «النظم»، لا «الشعر»، وهذه النظريّة هي ما أوصل إلى شعر الانحطاط، وإلى موت الشعر الأصيل.

يقول أدونيس: «كلّ إبداع هو إبداع عالم: فالشاعر الحقّ هو الذي يقدّم لنا شعره عالمًا شخصيًّا، خاصًّا- لا مجموعة من الانطباعات والتزيينات...»(٧) ويرى أنّ «الشعر تأسيس باللغة والرؤيا: تأسيس عالم واتجاه لا عهد لنا بهما من قبل»(٨). و«لغة الشعر ليست لغة تعبير بمقدار ما هي لغة خلق»(٩)، لأنّ الشعر يجعل اللغة «تقول ما لم تتعلّم أن تقوله»(١٠). والشاعر يستعين بالحلم والخيال والرؤيا «لكي يعانق واقعه الآخر»(١١)؛ من هنا، فالشاعر، في التجربة الشعريّة، يغيّر علاقته باللغة التي يستعمل، فلا تعود «وسيلة لإقامة العلاقات اليوميّة بينه وبين الآخرين، وإنّما تصبح وسيلة لإقامة علاقة بين فضاء أعماقه وفضاء الأبعاد التي يتطلّع إليها».(١٢)

وفي السياق نفسه، يقول ياكبسون إنّ «كلّ عبارة لفظيّة تُؤَسلِب وتُحوِّل، بمعنى ما، الحدثَ الذي تصفه»(١٣). والشعريّة، عنده، «مكوّن يحوّل بالضرورة العناصر الأخرى ويحدّد معها سلوك المجموع»(١٤). فمحتوى «مفهوم الشعر غير ثابت، وهو يتغيّر مع الزمن».(١٥)

ويقول عبد القادر المازني إنّ «الشعر مجاله العواطف لا العقل، والإحساس لا الفكر، وإنّما يُعنى بالفكر على قدر ارتباطه بالإحساس»(١٦)، فلا بدّ له «من عاطفة يفضي بها إليك الشاعر ويستريح، أو يحرّكها في نفسك ويستثيرها، وإذا كان هذا هكذا فقد خرج من الشعر كلّ ما هو نثريّ...»(١٧) لذلك ليست لغة الشاعر



كلغة الناس، لأنّ ألفاظه غارقة في الصور (التشابيه والاستعارات...)، وبعيدة عن الألفاظ «الوضيعة» التي تستعمل من أجل دلالاتها العاديّة وحسب.(١٨)

ويرى آخرون أنّ «التعبير بالصورة هو الخاصيّة الأساسيّة منذ تكلّم الإنسان البدائيّ شعرًا»(١٩)، فالمجاز هو لغة الإنسان الأولى(٢٠)؛ والتعبير بالصورة خاصيّة شعريّة(٢١)، وصورها تأتي في سياق وعلاقات(٢٢)، وهي تنبثق من إحساس عميق، يتجسّد «في رموز لغويّة ذات نسق خاصّ، هو تلقائيًّا خروج على النسق المعجميّ في الدلالة والنسق الوظيفيّ في التركيب...»(٢٣)

يعني هذا كلّه أنّ اللغة الشعريّة ليست هي اللغة المألوفة في الاستعمال، وأنّ الشعر، عندما يستعمل اللغة للتعبير، يَحرِفها عن مسارها المتعارف عليه، لتتّخذ العلاقات بين الكلمات إطارًا جديدًا. في هذا السياق، يمكننا أن نفهم اللجوء إلى الرمز في الكتابة.

٣. الرمز وطبيعته: جاء في لسان العرب:

«الرمز في اللغة كلّ ما أشرتَ إليه ممّا يُبان بلفظ، بأيّ أشرتَ إليه، بيدٍ أو بعين»(٢٤). وجاء في «محيط المحيط» أنّه «الإشارة أو الإيماء»(٢٥). وقال السكّاكي إنّ الكناية إذا «كانت ذات مسافة قريبة، مع نوع من الخفاء... كان إطلاق اسم الرمز عليها

مناسبًا، لأنّ الرمز هو: أن تشير إلى قريب منك على سبيل الخفية».(٢٦)

وجاء أيضًا: «الرمز كناية قلّت فيها أو انعدمت الوسائط بين المكنّى به والمكنّى عنه، إلاّ أنّ فيها نوعَ خفاء... ويناسب أن تسمّى رمزًا لأنّ الرمز أنْ تشيرَ إلى قريب منك على سبيل الخِفية»(٢٧). وقال أحمد الهاشمي إنّ الرمز، لغةً، «هو أن تشير إلى قريب منك خِفيةً بنحوِ شَفَةٍ أو حاجب. واصطلاحًا: هو الذي قلّت وسائطه مع خفاء في اللزوم بلا تعريض».(٢٨)

يعني كلّ هذا أنّ الرمز في اللغة هو ضرب من التعبير الخفيّ، كما تقول المعاجم معناه، وفي البيان هو ضرب من الكناية، فيه إشارة خفيّة إلى معنى محدّد. فليس الرمز غريبًا عن اللغة، أو عن علوم العرب.

لكنّ الرمز اتّخذ دلالة أبعد فيما بعد، ولاسيّما في الشعر مع ظهور التيّار الرمزيّ. فالخيال الرمزيّ يتكوّن عندما يغيب المدلول الوضعيّ تمامًا، ولا يمكننا الفهم إلاّ من خلال الاستناد إلى معنى مجرّد، لا إلى شيء محسوس(٢٩). فمجال الرمزيّة المفضّل هو اللامحسوس(٣٠).

ويحدّد تشارلز تشادويك الرمزيّة بقوله إنّها «ليست مجرّد استبدال شيء بشيء آخر... وإنّما هي عمليّة استخدام صورة محدّدة للتعبير عن أفكار مجرّدة وعواطف»(٣١). وذكر مالارميه أنّ الرمزيّة هي فنّ إثارة موضوع ما تدريجيًّا حتّى نكشف من خلاله عن حالة مزاجيّة معيّنة(٣٢). ورأى إليوت أنّ الطريقة الوحيدة للتعبير عن العاطفة فنيًّا يكون بإيجاد بديل موضوعيّ، أي سلسلة من الأحداث والصور تعبّر بمجموعها عن الحالة التي نريد أن ننقل.(٣٣)

معنى هذا أنّ اللغة الرمزيّة تستخدم اللغة استخدامًا غير مألوف، من أجل نقل حالة معيّنة لا تستطيع اللغة الوضعيّة أن تعبّر عنها بوضوح. وقد تجذّر هذا الواقع مع الرمزيّين والتصويريّين، وعلى رأسهم مالارميه وفاليري وت. س. إليوت، الذين أكّدوا على دور الصورة في عمليّة نقل الأحاسيس.

وبناء على هذا، يمكننا أن نقول إنّ الرمز بنية لغويّة معيّنة، تنحرف اللغة فيها عن دلالاتها



المعروفة لتتّخذ لها دلالات جديدة فوق- عاديّة، لا عهد لنا بها في الاستعمال والتواصل.

كنّا، في دراسة سابقة لنا، أشرنا إلى ما أسميناه «الدلالة المكتسبة» للكلام في الأسلَبَة الرمزيّة(٣٤)، واعتبرنا أنّ للكلام مستويين دلاليين: الأوّل هو دلالته المعجميّة المألوفة (الدلالة الوضعيّة)، والثاني هو دلالته المكتسَبة. ومجال العمل في الرمز هو هذه الدلالة الثانية.

سنحاول أن نبيّن ما نقول من خلال النماذج الآتية:

١. قال المتنبّي:

إذا **الليلُ** وارانا أرَتْنا خِفافَها ... بقَدْحِ الحصى ما لا تُرينا المشاعِلُ (٣٥)

٢. وقال امرؤ القيس:

و**ليلٍ** كموجِ البحرِ أرخى سُدُولَه ... عليّ بأمواجِ الهمومِ ليبتلي.(٣٦)

٣. وقال عمر بن أبي ربيعة:

فيا لكَ من **ليلٍ** تقاصرَ طولُهُ ... وما كان لَيْلي قبلَ ذلكَ يقصرُ.(٣٧)

٤. وقال خليل حاوي:

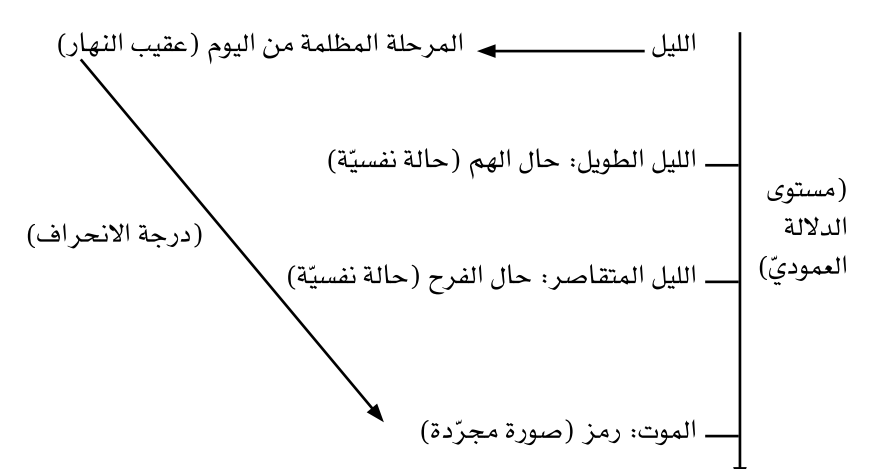
ثمَّ هَلَّتْ نِعمةُ التهويمِ
في طَلعةِ ضيفِ
عادَ من غورِ الليالي
عادَ غَضًّا وغضوبًا مُتَعالي
يحملُ الجرحَ الذي ينزفُ جمرًا ولآلي
أتُرى هل كانَ في حَنوةِ **ليلٍ** يستريحْ
حيث لا تضربُهُ شمسٌ
ولا تُحفيهِ ريحْ
كيفَ لا يحترقُ **الليلُ** ويَفنى
حينَ يلتفُّ على رعدٍ جريحْ.(٣٨)

نجد في هذه النماذج الأربعة تواترًا للفظة «ليل». وهذه الكلمة، في مستواها المعجميّ العاديّ، تعني: «عقيب النهار ومَبدَؤه من غروب الشمس. (و)الليل ضدّ النهار...»(٣٩) هذه الدلالة هي المستوى الأفقيّ، أو المستوى الصِفْر من دلالة الكلمة. هذا هو معنى الليل الوضعيّ الذي اصطُلِح عليه في استعمال الكلمة، أو في مستوى التواصل العاديّ.
غيرَ أنّنا إذا أردنا أن نطبّق هذه الدلالة على النماذج الأربعة التي أوردنا، وجدناها لا تنطبق تمامًا إلاّ على النموذج الأوّل: بيت أبي الطيّب المتنبّي. فالليل فيه هو مرحلة من اليوم، وتحديدًا المرحلة المظلمة منه، فهو «يواري» بظلامه، ولا نجد في الكلام أيّة إضافة إلى معناه.

ولكنّنا في النموذج الثاني، نموذج امرئ القيس، نجد في الليل شيئًا جديدًا، مختلفًا، أو إضافيًّا، هو الصورة التي تجعل منه غير ما اصطُلِح عليه في الاستعمال. فالليل هنا ليس مجرّد مرحلة من اليوم، ولكنّه يُثْقِلُ على صدر الشاعر، ويخيفه كما تخيفه أمواج البحر، ويحمل الهموم إليه.
وفي النموذج الثالث، نموذج عمر بن أبي ربيعة، نجدُنا أيضًا أمام ليل من نوع آخر، فكيف يمكن أن يتناقَصَ طولُ الليل الذي «لم يكن يقصر» من قبل؟ إنّه ليل مختلف، نفسيّ، ينقل إلينا الحالة النفسيّة التي يمرّ بها الشاعر، وهي حال الفرح، فالإنسان في هذه الحالات يجد الوقت سريع الانصرام، بعكسه حين يكون في حال انزعاج وضيق. هذا الليل الثاني هو نقيض ليل امرئ القيس، وكِلا الليلين لا يشبهان الليل المألوف، لأنّهما يحملان منه بعض المزايا، ولكنّ دلالتهما الرئيسة مختلفة، لأنّ الهدف من اللفظتين ليست الدلالة على الوقت، بمقدار ما أنّها ترمي إلى الدلالة على حالة الذات النفسيّة التي تشعر بهذا الوقت.

أمّا النموذج الرابع فقد وردت فيه لفظة «ليل» ثلاث مرّات: في الثانية والثالثة بصيغة المفرد (مرّة منكّرة وأخرى معرّفة)، وفي الأولى بصيغة الجمع. غير أنّنا نجد العلاقة بين الكلمة والمعنى، في هذا النموذج الشعريّ مختلفة أكثر. فما هي العلاقة التي تجمع بين الليل و«الغور» (غور الليالي)؟ وبينه وبين الحنان (حَنْوَة ليل)؟ وبينه وبين الاحتراق والفناء (يحترق الليل ويفنى)؟ إنّ طبيعة العلاقة بين الوحدات الكلاميّة هنا غير مألوفة، وتبتعد كثيرًا عن بؤرة المعنى الأساسيّة للّيل، لأنّ الشاعر يتكلّم هنا على البطل العربيّ الذي عاد من الموت بعد أن حقّق كرامته في عمليّة فداء بعثته خلال حرب الغفران عام ١٩٧٣. فثمّة صراع بين الليل والبطل، ينتصر فيها هذا الأخير. يصير الليل حالة، لا زمنًا محدّدًا. وإذا تتبّعنا مفاصل المعنى في المقطع، وأبعاد الدلالة في الواقع، فهمنا أنّ الليل هنا هو الموت الذي يستعير من مرحلة اليوم المعتمة بعضَ المعطيات، كتغييب الشكل في الظلمة، وانحجاب الرؤية... ليخلق معنًى جديدًا هو المقصود، ينضاف إلى ذاكرة الكلمة المعجميّة الوضعيّة، ويحوّلها، من خلال علاقاتها بالسياق وتركيبه، إلى رمز.
هكذا نرى أنّ الكلمة تكتسب، من خلال انحرافاتها داخل السياق، معاني عمقية، تتجاوز بها معناها الأفقيّ حين تنحو نحو الترميز، كما يظهر لنا في المخطّط الآتي:

(مستوى الدلالة الأفقيّ)



إذن، يمكننا أن نقول، إنّ الرمز هو استعمال جديد للكلمة، ينطلق من الاستعمال الوضعيّ باتجاه الاستعمال غير العاديّ، بفعل انحراف مقصود، يطلبه المعنى، ينقل به الشاعر حالته النفسيّة التي يريد للقارئ، أو هو أشبه بـ«البديل الموضوعيّ»، بحسب تعبير إليوت، الذي ينقل ما لا يمكن أن تنقله الكلمة العاديّة.
لهذا السبب نجد الرمزيّين لا يعوّلون في إيصال ما يريدون على اللغة المألوفة، لأنّهم يجدونها غير قادرة على نقل المشاعر بشكل وافٍ، فهي تتوجّه إلى العقل، بمعنى أنّها أداة تواصل عقليّة، بطبيعتها، في حين أنّ الشعر يجب أن يكون أداة تواصل شعوريّة أوّلاً.

إنّ الرمز، سواء أكان قصّة، أم شخصيّة ما، أم كلامًا، «ترجمة لأفكار مجرّدة إلى لغة تصويريّة، ليست هي نفسها غير تجريد لموضوعات الحواسّ»(٤٠). وهو مرتبط تمامًا بالخيال، وبعمليّة اللاوعي التي تُحدِث في أعماق الذات مفاعيلَ عديدةً، تعبّر عنها هذه الذات من خلاله. إنّه ضرب من عَقْلَنَة المشاعر، من غير أن تبقى عقليّة تمامًا، ومن غير أن تنبني على لغة عقليّة. ويرى كولريدج أنّ الشعر هو «أكمل استخدام وأدقّ استخدام ممكن للّغة... والرمز الأكثر نجاحًا هو ذاك الذي يستوعب، بنجاح وتوازن، أوسع مدى للحقيقة»(٤١). فالاستعمال الرمزيّ لا ينقل لنا الخارج وحده، بل ينقل إلينا ما يُحدثه هذا الخارج في الذات، وما يتركه فيها من تأثير. ولكنّ اللغة التي ثبّتها الاستعمال في الدلالة لا تكفي للتعبير عن الذات الشاعرة، لذلك تحتاج الذات إلى مساحة جديدة ومُؤالفات أخرى للتعبير عن حقيقة تجربتها.

وعندما نادى الرمزيّون بإدخال الرمز والموسيقى على اللغة، كانوا يحاولون أن يُخرجوا اللغة من عقلانيّتها، لتصل إلى مستوى أبعدَ ممّا يمكن أن يصل إليه الوعي: إلى الشعور. فالموسيقى تتكامل مع الرموز لتخلق عالما من المؤالفات الجديدة التي تنقل داخل الذات إلى الآخر، وتقترح عليه مشروعًا ليتفاعل معها، وبالتالي، تحاول أن تجعله يشعر بالنصّ، من خلال أحاسيسه، لا من خلال عقله. فالمطلوب هو التعاطف والإحساس، لا الفهم بحدّ ذاته. ونحن نعرف أنّ الموسيقى تكمن وظيفتها في تحريك الشعور، لذلك يمكن أن تُكْمِلَ العمليّةَ الرمزيّة، وتسير جنبًا إلى جنب مع اللغة المفتوحة على الخيال.

٤. نتيجة:

هكذا يمكننا أن نقول إنّ الرمز يمثّل، في التركيب والبنية، لغة جديدة تنضاف إلى اللغة المألوفة، وتمدّد حدودها. فإذا كانت اللغة العاديّة- لغة التواصل- هي الدرجةَ الصِفْرَ للتعبير، فإنّ الرمز واللغة الرمزيّة هي الانحرافات التي تطرأ على اللغة من أجل توسيع دلالتها. وهما عَقْلَنَةُ اللاوعي، وتحويلُه إلى صور وبدائل موضوعيّة للأحاسيس، وللحركات الشعوريّة العميقة التي تبقى اللغة غير قادرة على التعبير عنها بدقّة. ومردّ ضبابيّته هو هذا بالتحديد: فإذا كانت المشاعر غائمةً حتّى بالنسبة إلى صاحبها، فكيف هي الحال عندما يتلقّاها شخص آخر؟ إنّ اللاوعي المُعَقْلَن يكشف عن ذاته من خلال اللغة، ولكنّ اللغة تعبّر عنه بأوعية جديدة تستمدّها من خلال الأوعيّة الموجودة فيها. هنا ينبني الرمز، وتكمن ضرورته.

(١) Ferdinand de Saussure, Cours de linguistique générale, Paris: Payot & Rivages, 1995, p. 24.
(٢) bid, p. 25.
(٣) لهذا السبب رأى بعضهم، وعلى رأسهم الأب بريمون، أنّ القصيدة الواحدة تتألّف من عدد كبير من الوهاد والمنخفضات، ومن قمم قليلة، وهذه القمم هي «الشعر الصافي».
(٤) جون كوين، **النظريّة الشعريّة**، تعريب وتقديم وتعليق: أحمد درويش، القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٠، ص ٢٩.
(٥) ابن طباطبا، **عيار الشعر**، الرياض: دار العلوم، ١٩٨٥، ص ٥.
(٦) ابن خلدون، **المقدّمة**، القاهرة: المطبعة الشرقيّة، ١٣٢٧، ص ٦٦٢.
(٧) أدونيس، **مقدّمة للشعرالعربيّ**، بيروت: دار العودة، ط ٣، ١٩٧٩، ص ١٠٠.
(٨) المرجع نفسه، ص ١٠٢. ويعلّق أدونيس على اعتبار العربِ القدامى الشعر كلامًا موزونًا مقفًّى، يقول: «الشعر هو الكلام الموزون المقفّى عبارة تشوّه الشعر. فهي العلامة والشاهد على المحدوديّة والانغلاق. وهي، إلى ذلك، معيار يناقض الطبيعة الشعريّة العربيّة ذاتها، فهذه الطبيعة عفويّة، فطريّة، انبثاقيّة. وذلك حكم عقليّ صارم». (المرجع نفسه، ص ١٠٨).
(٩) المرجع نفسه، ص ١٢٦.
(١٠) المرجع نفسه، ص ١٢٥- ١٢٦.
(١١) المرجع نفسه، ص ١٢٠.
(١٢) المرجع نفسه، ١٢٥.
(١٣) رومان ياكبسون، **قضايا الشعريّة**، تعريب: محمّد الولي ومبارك حنون، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٨٨، ص ١٥.
(١٤) المرجع نفسه، ص ١٩.
(١٥) الموضع نفسه.
(١٦) عبد القادر المازني، الشعرغاياته ووسائطه، بيروت: دار الفكر اللبنانيّ، ط ٢، ١٩٩٠، ص ٥٨.
(١٧) المرجع نفسه، ص ٦٠.
(١٨) المرجع نفسه، ص ٩٦.
(١٩) محمّد حسن عبد الله، الصورة والبناء الشعريّ، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١، ص ١٢.
(٢٠) الموضع نفسه.
(٢١) المرجع نفسه، ص ١٦.
(٢٢) المرجع نفسه، ص ١٩.
(٢٣) المرجع نفسه، ص ٢٨.
(٢٤) ابن منظور، لسان العرب، القاهرة: دار المعارف، ٦٢٩ هـ، ص ١٧٢٧ (مادة: رمز).
(٢٥) بطرس البستاني، محيط المحيط، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧، ص ٣٥١ (مادة: رمز).
(٢٦) السكاكي، مفتاح العلوم، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٥٢١.
(٢٧) عبد الرحمن الميداني، البلاغة العربيّة، بيروت: الدار الشاميّة ودمشق: دار القلم، ط ١، ١٩٩٦، ٢/ ١٤١.
(٢٨) أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة، صيدا: المكتبة العصريّة، ١٩٩٩، ص ٢٨٩.
(٢٩) جيلبير دوران، الخيال الرمزيّ، تعريب: علي المصريّ، بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩١، ص ٨.
(٣٠) المرجع نفسه، ص ٩.
(٣١) تشارلز تشادويك، الرمزيّة، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٢، ص ٣٨- ٣٩.
(٣٢) المرجع نفسه، ص ٤٠.
(٣٣) الموضع نفسه.
(٣٤) ديزيره سقال، من الصورة إلى الفضاء الشعريّ، بيروت: دار الفكر اللبنانيّ، ط ١، ١٩٩٣، ص ٣٨.
(٣٥) ابن جنّي، التفسير شرح ابن جنّي الكبير على ديوان المتنبّي، دمشق: دار الينابيع، ط ١، ٢٠٠٤، ٣/ ٧٩.
(٣٦) الحضرمي، ديوان امرئ القيس بشرح الحضرمي، عمّان: دار عمّار، ط ١، ١٩٩١، ص ٦٩.
(٣٧) عمر بن أبي ربيعة، ديوان عمر بن أبي ربيعة، بيروت: المطبعة الوطنيّة، ط ١، ١٩٣٤، ص ٩٣.
(٣٨) خليل حاوي، ديوان خليل حاوي، بيروت: دار العودة، ١٩٩٣، ص ٤٣١- ٤٣٣.
(٣٩) ابن منظور، لسان العرب، ص ٤١١٥.
(٤٠) روبرت بارت، الخيال الرمزيّ، تعريب: عيسى العاكوب، بيروت: معهد الإنماء العربيّ، ١٩٩٢، ص ١٦.
(٤١) المرجع نفسه، ص ٢٩.

البحث عن ذاتيّةٍ موضوعيّة في نقد نصٍّ شعريّ:
تعالُقات التماسك بين الوظيفة اللغويّة والوظيفة الجماليّة

الحلقة الثالثة والأخيرة:
المتنبّي- مُبدِعًا ، سابقٌ لهالّيداي- مُنظِّرًا من أدوات التماسك إلى الاستعارة النَحْويّة

د. أديب سيف(١)

خمسة أنواع من التماسك؟ خمسة أبيات؟ نظريّات؟ إبداع؟ منطق؟ قلب؟

من تماسُك هالّيداي (Halliday): مقارَبة جديدة لأدوات الترابط الخمس (Cohesive devices)

إنّ ما أبرزناه في الحلقة السابقة، يمكنه أن ينضويَ تحت نظريّةٍ عامّة يعرفُها المختصُّ بعلم لغة النصّ، أو متعلّمُه، ولكن بطريقةٍ مجدِّدة بيّنَت فرادة الشاعر. هي نظريّة العُقد الترابطيّة (Cohesive ties) التي أشرنا إليها في مقدّمة الملفّ، وهي خمسٌ بدأت مع هالّيداي- بمشاركة رُقيّة حَسَن (Hasan)- عام ١٩٧٦(٢): الإحالة (Reference)، الإبدال (Substitution)، الحذف(Ellipsis)، الربط(Conjunction)، والترابط المعجميّ (Lexical cohesion). وإذا كان هالّيداي قد وصف هذه العُقد الترابطيّة ووصّفَها في خصائص اللغة الانكليزيّة، وإذا كان قد استخدم لتمثيلها شواهدَ من عنده، أو شواهدَ متناثرة هي في نفسها لم تأتِ من صلبِ نصٍّ كُلّيّ التماسك، فإنّنا سنشهد أنّها وردَت، أمامنا وأمامه، في مقطعٍ صغير، مُجتزَأ، لدى المتنبّي المتكلّم بالعربيّة، ما يعني أنّ هذا الشاعر اختزنَ كتُبًا في مقطوعةٍ شعريّة، ونظريّاتِ مُنظِّرٍ في إبداعِ شاعر، واستباقًا زمنيًّا في ما يُسمّى اليوم تقليديًّا! فلماذا نُسمّي الشعر العبّاسيّ تقليديًّا بمعنى القديم، ولا نسمّي النظريّات الحديثة تقليدًا بمعنى النقل؟ لماذا نعودُ إلى نظريّات حديثة، ولا نُدرك أهمّيّةَ التطبيقات القديمة التي، حين نعرف أنّها استباقيّة، علينا أن نُقرّ بأنّها سبّاقةٌ، أي واصلةٌ إلى الحداثة قبل الحداثة، وتاليًا رابطةٌ التقليديَّ بالمُحدث، وتاليًا أيضًا، خالدةٌ على الأقلّ من النقطة التي انطلقت منها وإلى النقطة التي يسمح لها اللهُ بأن تبقى أثرًا ورقيًّا؟ هذا هو سرُّ هذا الشاعر الذي، ما انْ تُضع وقتَك في إطلاق النعوت والأحكام عليه جزافًا، يكون قد تعدّاك أشواطًا وهو في مثواه...

ثمّ مَن يُحدّدُ تدرُّجيّةَ دراسة هذه الأدوات؟ أي بمَ نبدأ؟ ربّما البدءُ من عنصرٍ ما يُقدّمُه هالّيداي على سواه، لا يعود مهمًّا مع شاعرنا: فالفرق أنّ المنظّر درسَ كلَّ عنصرٍ على حدة، وفي شاهدٍ على حدة، فيما نحن سندرس المتنبّي في نموذجٍ واحد، وبتحليلِ متماسكٍ توليفيّ، ما لم يتنبّه له هالّيداي في دراسة التماسك نفسه. بذلك يتحوّل السؤال: ما العنصر الأفضل للشروع بدراسة التماسك في هذا النموذج؟ وكيف تَتمّ البداية؟ من هنا، فإنّ كلّ نموذجٍ له خصوصيّتُه في دراسةِ تماسكه بطريقةٍ متماسكة.

١. بين الإبدال والحذف والإحالة:

الإبدال الذي يحلُّ محلَّ عنصرٍ آخر، ظهر مع عدم ذِكر المخاطب باسمه العلَم، ما شكّلَ التباسًا لطريق التأويل: أَهو ممدوح؟ أهو قريب؟ أهو قائد؟ أهو حبيب؟ أهو مُذكَّر؟ أهو مؤنَّثٌ بضمير المخاطب المذكّر؟ أهو مُعاتِب؟ أهو مُغدِقٌ سابق؟... هذه الأسباب تدعو جميعها إلى إطلاق




هذا المُثير الذي هو هذه القصيدة. وربّما لو لم نلجأ إلى بيتٍ سابق من القصيدة، أي إلى سياقٍ داخليّ من القصيدة هو سياقٌ خارجيّ بالنسبة إلى المقطوعة، لَما عرفنا مَن هو المرسَل، ولو لم نلجأ إلى نصّ التحقيق الشائع، أي إلى السياق الخارجيّ لمناسبة القصيدة (سار بدر بن عمار، صاحب طبرية، إلى الساحل ولم يسر معه أبو الطيب فبلغه أنّ الأعور بن كروّس كتب إلى بدر يقول: إنّما تخلّف عنك أبو الطيب رغبةً عنك ورفعًا لنفسه عن المسير معك، ثم عاد بدر إلى طبرية فضُربت له بها قباب عليها أمثلة من تصاوير، فقال أبو الطيّب هذه القصيدة)، لَما عرفنا ماهيةَ مصدر هذا الإبدال. أمّا صوتيًّا، فقد يكفي تتبُّعُ أصوات الباء والدال والراء في البيتين الثاني والثالث، أي وسط المقطوعة، لنشهدَ أنّ أوّلَ البيت الثاني يحوي باءً (فعجبتُ)، وآخرَ البيت الثالث يحوي دالاً (معدنا)، ووسطَ الثاني يحوي راءً في أوّل عجُزه (ورأيت)، ما يؤلّف لفظة «بدر» ويُشكّل مُثلّثًا متساويَ الساقَين (Triangle isocèle) بربط زوايا الأحرف الثلاثة المذكورة:

فعَجِبْتُ حتّى ما عَجبتُ من الظُّبَى ورأيْتُ حتّى ما رأيْتُ منَ السَّنى

إنّي أراكَ منَ المَكارِمِ عَسكَرًا في عَسكَرٍ و منَ المَعالي مَعْدِنَا

هذا الشخص هو بدر بن عمّار. إذًا، ثمّة إبدالٌ من نوعٍ جديد عند دراسة الشاعر جماليًّا، وإبدالٌ تقليديّ لم يعُد تقليديًّا لأنّ أُسَّه غير مذكور صراحةً في المقطوعة، وهو الهُوّة بين السياق الخارجيّ والسياق الداخليّ: فهل هذا الشخص يحيا في القلب والفكر كي لا يُذكر في خارجٍ ما، أو لا حاجة إلى ذكره لأنّه معروف؟ وهل هذه المعرفة هي أوّلُ سبيلٍ إلى ترقيق قلب المُرسَل إليه؟ وبذلك، كأنّي بالمتنبّي استخدم الإحالة ضمن الإبدال مباشرةً، إذ انّ المُحال إليه غيرُ مذكور في القصيدة، ما عنى أنّ عند المتلقّي، تَكثر التأويلات، في الألسنيّة النصّيّة التي لا تدرس سوى ما هو مُثبَت داخل النصّ ليس إلاّ. من هذا المنطلق، صار ضمير المخاطب الذي يحيل إلى شخصيّةٍ ما، شخصيّةٍ ليست مذكورة في النصّ عينه، إحالةً وإبدالاً في آن، إذ انّه ضميرٌ يُحيل أيضًا إلى تسمياتٍ كمعادلاتٍ موضوعيّة للغائب الذي هو حاضر، أسمَتها «حَسَن» الإحالة المشارِكة المساعِدة (Coreference)(٣): الأمر أمرك=قائد مُطاع لسببٍ ما، طاعتُه فيه كمؤثِّر في شخصيّته أو في الشاعر كمتأثّر نفسيًّا؛ القلوب خوافق=حبيب؛ بين المنيّة والمنى=قريبٌ حيّ في القلبِ سببِ الحياة؛ من المكارم=كريم مُغدق؛ عسكر=سبب القيادة عسكريّ؛ فراقك عقوبة=تأثير نفسيّ لا عسكريّ فقط؛ من المعالي=رتبة أعلى من القيادة.

هذه الفئات الضروريّة تُذكّر بما أتت به حسَن حول التصنيف المشارِك المساعد (Coclassification): فالأنا يواجهُه الأنتَ، والمفرَد المخيف يقابلُه الجمعُ الخائف (الأمر أمرك/القلوب خوافق)، والشاعر الفطِن يَسبق المخاطبَ المحتمَل أن يفطن. إذًا بين ضميرِ المخاطب الذي يؤكّد الإحالة، وتأويلِ الشخص المخاطَب بمعادلٍ موضوعيّ غير صريحٍ أصلاً أو بهندسةٍ صوتيّة كامنٍ رسمُها، سمةٌ ترابطيّةٌ واردة أساسًا عند هالّيداي، ولكنْ بقيمةٍ مضافة لدى المتلقّي، تجعلُ المتنبّي، ضمن نظريّات هالّيداي، مُجدِّدًا.

اللفتة التجديديّة الأخرى هي أنّ الإبدال الذي انمزج بالإحالة بسبب عودة كلٍّ منهما إلى المُحال إليه الذي هو خارجَ النصّ وتاليًا داخلَ صاحبه، شكّلَ حذفًا ما: هذا الحذف ليس كما صنّفه هالّيداي بأنّه مَحوٌ لعبارةٍ ما والاستعاضة عنها بعبارةٍ مُختزَلة، وإنّما هو حذفٌ في ذاته: فالمحال إليه، في النصّ-المقطع، محذوف، أَوَيعني هذا أنّ المقطع المتركِّز انفعالاً وشعورًا، غاب فيه المذكورُ ليحتضنَه الشعورُ، أي الفؤاد، علمًا أنّ الحذف يعني الإبدال صفر؟ واختزاله بائنٌ بأصواتٍ تُحيل إليه، أو بتأويلاتٍ اختزاليّة أشرنا إليها بعد إشارة المعادلة التي حوّلت العبارة التركيبيّة إلى صفةٍ أو اسمٍ اختزاليّين: هنا تيكَ هي همّةُ القارئ الذي يعرف كيف يستثمر، جماليًّا أو دلاليًّا، هذا المستوى أو ذاك من المستويات اللغويّة.

وإذا كان هالّيداي، في كتابه الأخير، قد أدرج الإبدال تحت الحذف، فإنّه يكون قد تأخّر كثيرًا، نظريًّا وتقنيًّا، عن ملاحظة هذا الأمر الذي أدركه المتنبّي تطبيقيًّا بعفويّته الإبداعيّة. المتنبّي لم يجعل عناصر الترابط بدهيّةً لا تحتاج إلى تنظير: ما فعله هالّيداي ليس جديدًا، هو موجود، لكنّه قام بجمعه وتصنيفه. وربّما كان المحذوف الأكبر عند المتنبّي هو اختزال هذه الصفات أو الأسماء الكامنة للمخاطب، في كلمة «الحاجة» عندنا: الشاعر جعل المخاطب حاجةً: مادّيّة أو اجتماعيّة أو نفسيّة، وتاليًا يمكن أن يكون مثيرُ القصيدة صدقًا أو غايةً.

أَوّلاً نسأل، بعدُ، عن سبب اختيار المتنبّي ضميرَ المخاطب بدلاً من ضمير الغائب في إحالته، وفي علاقته بضمير المتكلّم، فيما المخاطب غيرُ حاضر باسمه في النصّ، ولا بشخصه في الخطاب؟ هو يحوّل خطاب الغائب إلى خطابٍ مباشر، لأنّ حضور المخاطب في النصّ أو في معادله الموضوعيّ لن يكون أقرب من حضوره في القلب أو الفكر. هذا يستدعي حالة الحضور النفسيّ. لَكأنّ الغائب حاضرٌ أمامه، ولكأنّ الخطاب الشعريّ بات حوارًا: أَفليس الإبدال والحذف، من بين الوسائل الترابطيّة الخمس، حاضرين في الحوار أكثر ممّا يحضران في الخطاب المكتوب؟ الشاعر يحوّل، بذلك، المكتوب إلى شفاهيّ. والتأثير، عليه، يكون أكبر. الشاعر بضمير المتكلّم يبيّن ضمير المتكلّم الواعي. وفي علاقته بضمير المخاطب، يناجي ضمير هذا المخاطب علّه يحِنّ. هذه القصيدة هي من فكرٍ إلى فكر، ومن قلب إلى قلب، وليست من جسمٍ إلى جسم.

وبين استثمارِنا لأصوات اسم العلم الحاضرة في القصيدة التي أحالت إلى السنى معجميًّا (بدر=كوكب مضيء) وإلى اسم العلم إحالةً (بدر بن عمّار) من جهة، واستثمارِنا لمناسبة القصيدة التي كشفت عن اسم العلم هذا من جهة ثانية، انسجم السياق الخارجيّ مع السياق الخارجيّ وتعاضدا ليؤكّدَ واحدُهما الآخر. وفي هذا التعاضد جعل المتنبّي نظريّتَي الإحالة الداخليّة (Endophoric reference) والإحالة الخارجيّة (Exophoric) التي ليس لضميرها سابقٌ مذكورٌ في المُدوَّنة، مجتمعتين بدلاً من أن تكونا مختلفتين كما عند هالّيداي. وهذه هي أهمّيّةُ تناوُل عناصر الوظيفة الشعريّة للنصّ التي هي أيضًا نظريّة تماسكيّة. وإذ يجعل هالّيداي الإحالات الخارجيّة لا تُسهم في ترابط النصّ، إذ باعتقاده أنّ الترابط يتوقّف عند العلاقات المعجميّة والنحويّة، فإنّنا نقول إنّ الاستخفاف بالمستوى الصوتيّ هو الذي جعله يتوصّل إلى هذا الحكم، وكذلك الشواهد الممثِّلة للترابط وهي مُسطَّحة جدًّا. وكأنّه نسيَ ما ذكره عن أهمّيّة «التأويل» (Interpretation) في دراسة عنصر الإحالة، وهي الأهمّيّة الأجدى برأينا بغضّ النظر عن موقع المحال إليه.

ثمّة عناصرُ إحالة جزئيّة ثانويّة، يمكن تصنيفُها في فئاتٍ دُونيّة ثلاث؛ فعُقد الإحالة هي ذات أنواعٍ ثلاثة: شخصيّة ضميريّة (Pronominals)، إشاريّة (Demonstratives) وتعريفيّة بأل (Definite articles)، ومقارنة (Comparatives): عند المتنبّي ضمير المخاطب هو الأساس الذي يحيل إلى موضوع الكلام (أمرك، أراك، تفطنا×، فراقك)، مع أنّ هذا الأخير غيرُ حاضر في النص أو غيرُ واضحِ حضورُه. الإشارة ربّما كانت مُضمرة، في مقامِ الكلام الذي سنتحدّث عنه لاحقًا من بين نظريّات هالّيداي: فتأويل «ليس الذي قاسيتُ منه هيّنا»: ليس هذا الذي قاسيتُ منه هيّنا. وبما أنّ اسم الإشارة الغائب يحتمل وجوهًا عدّة

(هذا، ذاك، ذلك)، فإنّه، بشكلٍ مُجمل، يحتمل الوجوه الثلاثة معًا، ما يعني أنّ موضوع الكلام غائبٌ بعيد وحاضرٌ قريب ومتوسّطٌ في بعده، أي ما يؤوّل، بطريقةٍ أخرى، جدليّةَ حضوره وغيابه بين جدليّة الداخل والخارج ما بين النصّ ومناسبته وفؤاد الشاعر، أو التوازنَ المطلوب عن طريق الطلب وتلبيته وعن طريق المفعول فيه «بين المنيّة والمنى». التعريف بأل يبدأ مع لفظة «الأمر» الذي كان يمكن أن يُختزل مباشرةً بلفظة «أمرك» المُذيَّلة بضمير المخاطب، والتي يمكن للبنية السطحيّة أن تتقبّلها وحيدةً. أل التعريف هذه لا تكتفي بأن تبيّن، صرفيًّا، خاصّيّةَ المبتدأ المعرفة، بل لها دورٌ آخر هو التساؤل عن وظيفتها: ال-أمر بأيّ شأن؟ ومن هنا يتطابق وضعُ المحال إليه كشخصٍ مع وضع المحال إليه كموضوع: الاثنان غائبان في النصّ-المقطع، حاضران في فؤاد الشاعر، ومُثبتان في مناسبة القصيدة. هذا الغياب عاد، كما في الجدليّة العامّة للقصيدة، حاضرًا في موقفين آخرين للتعريف بأل: المنيّة للغياب، والمنى للحضور؛ الفؤاد (القلوب+الفؤاد)، والضوء الذي يحيل إلى ال-بدر (السنى). الإحالة بالمقارنة واردة في التشبيه، على أساس العلاقة الجذريّة (Comparison-Comparative): إنّي أراكَ منَ المَكارِمِ عَسكَرًا في عَسكَرٍ=أراك مجموعاتٍ من المكارم=أراك أكثر من المكارم؛ ومنَ المَعالي مَعْدِنًا=أراك صفوة المعالي=أكثر من المعالي. على أنّ الفعل «رأى» يربط تمامًا بين رؤيةِ البدر (أراك) كاسم جنس، واعتبارِه (=أعتبرُك) كاسم علم، انطلاقًا من حقله الدلاليّ (أنظر إليك-أَعتبرك). هذا يساعد على تأويل صورة المخاطب تأثيرًا صفةً واسمًا.

إنّ ذِكر اسم العلم «بدر» مكتملاً (بدر بن عمّار)، ومع ذلك بدون تنوين في ما قبلَ هذه المقطوعة (بدرِ بن عمّار)، يجعل السياق الخارجيّ والسياق الداخليّ متناغمين، وسابقَين للضمير الذي يحيل إليه المخاطَبُ في المقطوعة لأنّ البيت الشعريّ الذي ذُكر فيه سابقٌ للإحالة إليه، ما جعلَ الإحالةَ على متقدِّمٍ واضحةً (Anaphoric)، على أنّه لم يكن البيتَ الأوّل في القصيدة، خصوصًا أنّ ذلك يُعرف حتّى بدون العودة إلى موقع البيت الذي ذُكر فيه اسم العلم، بل يُكتفى بما استُهلَّ به من أداة ربط تؤكّد استنتاجيّةَ حدثٍ سابق (فوقفتُ)، ما يعني أنّ اسم العلم هذا هو بعد الإحالة على متأخِّرٍ أيضًا (Cataphoric). اللاتنوين يجعل كلمة «بدر» في موقع اسم العلم واسم الجنس معًا، على الرغم من عدم منعها من الصرف والاكتفاء بإقصاء التنوين.

«السنى»، لذلك، باتت أكثرَ دلالةً على ما أشرنا إليه من بديلٍ موضوعيّ للبدر.

اللافت أنّ لفظة «المنى» الواردة في البيت الذي ذُكر فيه اسم العلم، واردةٌ في الموقع عينه من البيت الأوّل الذي اخترنا أن يكون مُستهلَّ مقطوعتنا، ما يعني أنّها معادلٌ موضوعيٌّ أيضًا، إذ كما أتت في سياقِ ورودِ اسم العلم، أتت بدونه، أي بديلةً منه سياقًا ودلالةً وتعريفًا (Esphoric).

وإذا كان اسم العلم الوارد في القصيدة يُغنينا عن الكشف عن هويّة المخاطب في المقطوعة، إلاّ أنّ المبهم «الذي» قاساه الشاعر منه، غيرُ موضَّح ربّما في القصيدة كلّها. هذا يعني أنّ العودة إلى المناسبة، ليس لفهم إحالة الشخصيّة فقط، ضروريّةٌ: فيجب معرفة سبب هذه المبالغةِ الوصفيّة للمخاطب، وهذا القلقِ النفسيّ عند الشاعر، وهذا التألّم لديه إزاء حدثٍ أو شخصيّة. من هنا تداخلَ السياق الخارجيّ (Exophoric) بالسياق الثقافيّ (Homophoric)، ما دام المتكلّم غير عاديّ، هو المتنبّي الشاعر المعروف، ما أخرجَ المعرفةَ على حدودها الضيّقة: هي معرفةٌ ببيئةٍ وحدثٍ ظرفيَّين، ولكنّها معرفةٌ بعصرٍ وحضارة وتاريخٍ شعريّ.

٢. التماسك المعجميّ:

إنّ التماسك المعجميّ (Lexical cohesion) يُحيل إلى التأثير التماسكيّ المُنجَز عن طريق اختيار المُفرَدة المعجميّة (Vocabulary). وإنّ فرز محتوى القصيدة إلى شبكات معجميّة، جعل التصنيفات المشاركة المساعدة (Coclassification) الدلاليّة أكثرَ تماسكًا، طالما أنّ ما جرى قد جرى في أبياتٍ خمسة محدودة ومتعاقبة، فمتى كانت الألفاظ المعجميّة أقرب، فإنّ النصّ يغتبط بدرجةٍ أكبر من الترابط، فالنصّ قد يكون مُحكَمًا (Tight) بعُقدٍ ترابطيّة عديدة، ورَخوًا (Loose) بعقدٍ ترابطيّة أقلّ.

في أساس الموضوع، كرّرَ المتنبّي لفظة «المنى»، إذا ما عدنا إلى البيت:

فـوَقَـفْـتُ مـنـهـا حـيثُ أوْقَفَني النّدَى وبَلَغْتُ من بَـدْرِبـنِ عَـمّـارَ المُـنى

بلوغُ المنى عن طريق بدر، هو نفسُه الذي يكشف عن المجهول في عبارة بين «المنّية والمنى»: فكان البلوغ، وبات احتمال البلوغ (بين). وعدم البلوغ هو الموت. هذا التكرار، في موقع القافية، هو عيبٌ من عيوب القافية يُسمّى الإيطاء. ولكنّه، جماليًّا، كشفَ عمّا يمكن أن يُحيلَ إليه المقطعُ بكامله: فالمنى المرتبطة ببدر، تجعلُ ذِكرَ المنى منذ أوّل بيتٍ في المقطع، مُعلنةً عن أنّ المخاطب هو بدر، وأنّ السنى، كاسمِ جنس وكاسم علم، تحيل إليه. فالتماسك المعجميّ يتوقّف على ظهورٍ نمطيّ للألفاظ المعجميّة (Patterned occurrence of lexical items). لفظة «منى» فيها تكريرٌ إذاً (Reiteration)، ولكنّها تصيرُ مرادفًا نوعًا ما لبدر. «السنى» تصير شِبْهَ مرادف (Near-synonym) لبدر. وهكذا نلحظ التكرير العَينيّ (Same item reiteration) في كلٍّ من الأبيات، سواء فعليًّا أو اسميًّا أو تكميليًّا (الأمر-أمرك؛ عجبت-عجبت+رأيت رأيت؛ عسكرًا في عسكر+من... ومن...+أراك-[وأراك] من المعالي معدنا؛ لِما-لما+فطن-تفطنا+فطن-و[فطن] لما...).

وبين لفظة «قلوب» و«الفؤاد» تماسكٌ معجميّ عموديّ، إذ انّ الفؤاد، في اللغة العربيّة، يحتضن معنى القلب، إلى جانب الفكر أيضًا (Superordinate). فمتى ذُكر القلبُ وحيدًا، ذكرَه شاعرنا بصيغة الجمع، وإلاّ ذكره بكلمةٍ جامعةٍ أيضًا، وهذه المرّة، بكلمةٍ جامعةٍ غيرَ معنى. الشاعر يريد أن تبقى لفظتُه إحاطيّةً لا عاديّة، جامعة على سبيل اللااعتياديّ حين يقال.

بتحويل المتحدَّثِ عنه الغائبِ إلى مخاطب، وبعودة الغائب إلى مرجعيّة الفؤاد، يكون المخاطَب هو الفؤاد بفرزٍ تصنيفيّ. من المستوى التركيبيّ للضميرين فهمنا ذلك. ولكنّ هذا الفؤاد لم يتكرّر لفظيًّا بلفظ القلب كما جاء في البيت الأوّل، بل أتى مزيدًا عليه مفهومُ الفطنة، وبين الشعور والفطنة تأخيرٌ في الموقع بين البيتين الأوّل والرابع، ما يعني أسبقيّة الشعور والانفعال على الفكر والمنطق، ما جعلَ «القلب» كمفهوم، في موقعيّةٍ عن بُعد (Remote) لبُعد التكرير المعنويّ، بمقابل التكرير المباشر

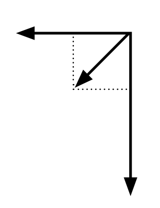
(Immediate) لكثيرٍ من أزواج الكلمات في الأبيات الأربعة الأولى. ثمّ عندما تحوّلَ الفؤاد في البيت الخامس إلى ضمير غائب لا يمكن فهمُ إحالته بسِوى قراءة البيت الأسبق، بات الفؤاد، هذه المرّة، مباشرًا وهو في الوقت عينه وسيطٌ للفهم، ووسيطٌ بين القلوب والفطنة، وبين القلوب والقسوة، ما حوّلَه إلى وسيطٍ-عن بُعد (Mediated-Remote).

في مقلبٍ آخر، نفهم لماذا أصرّ الشاعر على وضع الأسماء الموصولة، المُبهمة منها صرفيًّا (لِ-ما)، أو المبهمة دلاليًّا (الذي). هي تكملةٌ لنوعٍ أسماه هالّيداي اللفظة العامّة (General item). فما هو ذاك «الذي» قاسى منه الشاعر ولم يكن هيّنًا؟ العامّ معجميًّا ربّما كان خاصًّا دلاليًّا، أي انّ ما أُثبتَ على أنّه عامٌّ هو في النفس مُعلَن، غير أنّ إعلانه في داخل النفس، وإبقاءه فيها، عنَيا إبقاءه مجهولاً بالنسبة إلى الخارج. ومع أنّ ذلك أتى في سياقٍ توضيحيّ تبريريّ (ف-ليس الذي...)، إلاّ أنّه يزيد من الإبهام والالتباس في فهمه، على أساس أنّ المبهم عصيٌّ على الإفصاح أو على التعبير، ما يَفهمُه الفؤادُ وحده. هذا التمدّد المشارك المساعد (Coextension) أتى تمديدًا للفهم شكليًّا، ولكنّه تمديدٌ للإبهام دلاليًّا لدى القارئ، وربّما هو تمديدٌ للتعمّق في الفهم الذي هو اللاتعبير عن الإفهام لدى الشاعر.

إنّ التشبيه «إنّي أراك [...]» يجعله شخصانيًّا ذاتيًّا (=أنت بالنسبة إليّ تُشبه...)، ما يعني الشبيهَ واللاشبيه في آن، إذ هو اللاشبيهُ الفعليّ والشبيه المتحيِّز. وبهذا، تتحوّل علاقةُ «الشبيه» علاقةَ «نقلة»، أي انزياحًا من اللاملاءمة البيانيّة إلى الملاءمة النفسيّة، حيث يَتمُّ نقلُ الموضوع بأكمله إلى شبكةٍ معجميّة اختلافيّة: عسكر+مكارم+معالي+معدن=القيادة والكرم والرتبة والأصالة. هذه ما هي بتكرار ولا هي بمرادف، بل ارتبطت ببيئةٍ خاصّة حضنَتها في هذا المقام لاغير. الارتصاف المنتظم (Collocation) يُحيل إلى تماسكٍ معجميّ يتحقّق عبْرَ علائقيّة ألفاظٍ معجميّة تَظهر معًا بانتظام في الحدث نفسه أو في البيئة نفسها (Event or Environment)، لتتشاركَ البيئةَ المعجميّة عينها (Share the same lexical environment). ربّما، معجميًّا، هذه الخاصّيّة هي أهمّ ما في القصيدة. وهي، كما نقلت اسم العلم إلى ضمير الغائب، فإلى ضمير المخاطب تركيبيًّا، هكذا نقلته إلى صفاته فإلى المغالاة فيها بالنسبة إلى الواقع. وربّما، هذا المصير البيئويّ تقاسمَه الزوجُ الكلاميّ «قلوب / فؤاد+فطن+رأيت». فالمشبَّه الذي يراه الشاعرُ على أرض الواقع نقلَه مشبَّهًا به على الأرضيّة النفسيّة، وما لا يمكن إثباته في الخارج، أمكنَ إثباتُه في الداخل، وهذه هي لعبة الوعي واللاوعي بين القلب والبصر، أي في الفؤاد الذي احتضن الفطنة.

٣. الترابط التركيبيّ:

إنّ الترابط التركيبيّ جعل المقطوعةَ مَعلَمًا مُتعامِدًا (Repère orthonormé) تشكّلَ من شكل القصيدة العموديّ، حيث التماسك الأفقيّ والعموديّ عكسَ بشكلِ خطٍّ قُطريٍّ مائل (Diagonalement) هذه الحالةَ الرياضيّاتيّة، بدون أن تكون من صلب علم الرياضيّات أساسًا. فلو لم تكن هذه الحالة قُطريّةً مائلة، لَما كان هذا التماسك الأفقيّ والعموديّ مُحلَّلاً بطريقة الرياضيّات. فكما أسلفنا في الحلقة السابقة، المستوى التركيبيّ حضنَ جملةً من التوصيفات الترابطيّة اللافتة في كلّ اتّجاه:



ولعلّ تحويل المتحدَّث عنه الغائب إلى متحدَّثٍ إليه مخاطَب، هو نقلةٌ لاستبعادِ اسم العلم والاكتفاءِ بالإشارة إليه دلاليًّا أو تماسكيًّا أو جماليًّا، كحالةٍ نفسيّة تنقل الواقع اللاممكن إلى ممكن، مع العلم بلا إمكانيّته.

لقد أبرزنا سابقًا لُقيّات المستوى التركيبيّ، وهي واضحةٌ في ذاتها، دلاليًّا وجماليًّا. أمّا تقنيًّا تماسكيًّا فهالّيداي يميّز بين خمسة أنواع من التماسك الرَبْطيّ (Conjunctive cohesion)، هي الإضافيّة (Additive)، الزمانيّة (Temporal)، السببيّة (Causal)، المتابِعة (Continuative)، والإضرابيّة التعارضيّة (Adversative)، ويقول إنّها تعبّر عن بعض المعاني التي تفترض حضورَ مكوِّناتٍ أخرى في الخطاب. هذا الأمر يعني أنّ الربط، بارتباطه بسياقه الداخليّ، يصبح حاملاً دلالةً ما. أهمُّ ما جاء في المقطوعة هو الربط المتابع الاستمراريّ المتواتر، الذي يجعل واو العطف بمعنى «وأيضًا»: بين المنيّة والمنى؛ فعجبتُ... ورأيتُ؛ من المكارم... ومن المعالي؛ لما أتيت... ولما تركت؛ أمّا الواو في البيت الأوّل والتي تبدأ استئنافيّةً وتتواصل عَطفيّةً أو حاليّة في شطره الأوّل، فهي إضافيّة، إذ هي ليست عطفيّةً بقدْر ما هي شيءٌ آخرُ أيضًا (وكذلك)، لا تُبيّن استمرار الفكرة بقدر ما تبيّن استئنافَ أخرى أو تخصيصَ حالتها. نحن هنا في حضرة ما أسماه هالّيداي (Taxis) أو التعلُّق المنطقيّ المتبادل بين الجُمَيلات، وهو ذو نوعين اثنين: (Parataxis) الذي هو العلاقة بين عنصرين من وضعيّةٍ متعادلة، الأوّل مُحفِّزٌ والثاني مُتابع، وهي علاقةٌ تناظريّة لا نراها في (Hypotaxis) الذي هو تربيطُ عناصرَ غيرِ متعادلة الوضعيّة حيث ثمّة عنصرٌ مهيمن وآخرُ تابِع(٤). هذان النوعان ينجمعان في جمل هذه الأبيات الشعريّة التي نواتُها الواو، وهي، بدلالتها العطفيّة أو الحاليّة أو الاستئنافيّة، أو بالتباسها بينَ بين، تجعل الالتباس في موقعيّة الجملة بالنسبة إلى الأخرى، وبالتالي تمنح انزياحًا تركيبيًّا ممكنًا: فلو لم نعتبر الواو في «والأمر أمرك» استئنافيّةً، لَما تسنّى لنا اعتبارُ مقطوعتنا جزءًا قائمًا بذاته كأوّل اعتبار. ولو اعتبرنا الواو في «والقلوب خوافق» عطفيّةً أو حاليّة، التبست الدلالةُ بين احتمالِ تغييرِ الموقع وضرورةِ الإبقاء عليه: القلوب خوافق والأمر أمرك=الخوف سابقٌ نفسيًّا للأمر، ولكنّ تغيير الموقعيّة لا يغيّر في وضعيّة المخيف والخائف؛ الأمرُ أمرك والقلوب خوافق، باعتبار الحال، يعني تعلّقَ الجملة الحاليّة بصاحبها، واعتبارَ حالة الخوف لا تأتي إلاّ بعد إطلاقِ وضعيّة الأمر المخيف. أمّا ما خلا ذلك من العطف في الأبيات الثاني والثالث والرابع مثلاً، فعلى رأي هالّيداي، لا تأثيرَ لو قلبْنا العجُز إلى الصدر (فرأيتُ حتّى... وعجبتُ حتّى...؛ منَ المَعالي مَعْدِنًا ومنَ المَكارِمِ عَسكَرًا في عَسكَرٍ...)، إلاّ أنّ تسطيح أمثلة هالّيداي أَغفلَت عنه ضرورات اعتبار المنحى الجماليّ للموقعيّة: فالجماليّة التركيبيّة هي تركيبٌ في نهاية المطاف، إلاّ أنّها تركيبٌ مُقيَّدٌ، مقيّدٌ بتشكُّلٍ ما: فالمتنبّي نفسه، بتوازناته وتوازياته التركيبيّة بين الصدر والعجز، أقرَّ، إبداعيًّا، بتنظير هالّيداي الذي قال بتعادل الجمل، حتّى انّ الانقلاب الحاصل بين الصدر والعجز ما كان ليؤثّرَ في الدلالة ولا في الوزن الذي هو بحر الكامل، إلاّ أنّ ثمّة عنصرًا جماليًّا آخر غير الوزن، هو الرويُّ

صوتيًّا، الذي يُسبّبُ تغيُّرُ موقعيّته تغيّرًا جوهريًّا في بنية القصيدة الجماليّة، قد يعتبره هالّيداي غيرَ مؤثّرٍ بكلّ بساطة، لأنّ أمثلته بسيطةٌ أصلاً. ليست سمةُ العنصر المتابِع الذي ذكرَه هالّيداي، داخلةً بكلّ بساطةٍ في النوع التناظريّ للربط التركيبيّ: فالاستمرار بالعطف عن طريق المصطلح التركيبيّ، ممكن؛ ولكنّه غير ممكن دلاليًّا وجماليًّا، لأنّه حينذاك يكون أيضًا تابعًا لا متابعًا فحسب.

الزمانيّة لا تتوضّح في ظرفيّة «بين»، إذ هي، على حدة، تؤخَذ مأخذَ المكانيّة، غير أنّ سياقها الواقع بين لفظتين مُجرَّدتين غيرِ حسّيّتين ومرتبطتين بزمنٍ نفسيّ هو الأمنية وبزمنٍ كونيّ هو الموت (بين المَنيّة والمنى)، يجعلها زمانيّةً، لانسجام الزمن مع المجرَّد، ومع الهوّة الزمنيّة.

السببيّة جاءت في تبرير البيت الرابع (ضمير متكلّم+سبب=مخافةً=لماذا؟)، وفي الضمنيّ من البيت الخامس (ف-ليس ...). وإنّ العلاقةَ التي بدَت سببيّةً لنتيجة في البيت الثاني بفعل استخدام «حتّى» التي، مُجرَّدةً من سياقها، هي بمعنى «إلى أن»، هي فعليًّا تعارضيّةٌ، بفعل السياق الذي وردَت فيه وغيّرَ دلالتَها، ما جاء على عكس المتوقَّع: فالفعل المتكرّر في كلا الشطرين، على أساس اللفظ وليس على أساس الإثبات، جعلَه واقعًا في موقفٍ تعارضيّ بسبب الإثبات والنفي (عجبتُ/ما عجبت؛ رأيتُ/ما رأيت)، ما جعلَ «حتّى» بمعنى «لكن» (عجبتُ [لكنّي] ما عجبتُ...)، هذا بدون أن ننسى تماسكها مع أداة الربط الاستنتاجيّة «الفاء»: فعجبتُ=إذًا ...
الشاعر يتماسك بالمنطق الحجاجيّ التبريريّ، والأسلوب التأكيديّ، وهذا اتّجاهٌ نافع، أيضًا، في نيل رضا المخاطب. لماذا نقول «أيضًا»؟ لأنّ الأنواع الفرعيّة الخمسة للتماسك الربطيّ تتماسك مع عدد القلب، في عددٍ مماثل من الأبيات، ما يُثبت التماسك بين الحجّةِ والانفعال، المنطقِ والشعور.

٤. التماسك بالانزياح اللغويّ: الاستعارة النحويّة (Grammatical metaphor)(٥)

هذه هي النظريّة التي قال بها هالّيداي وهي ليست مشهورةً بمستوى شهرة أدوات التماسك، مع أنّها تجديديّةٌ في ذاتها، ونحن إذ ذاك نشكره في هذا المجال لأنّه لفتَ نظرنا إلى خاصّيّة إبداعيّة تمكّنَ منها الشاعر.

فما لم يتماسك في بنيته السطحيّة، تماسكَ ضمنيًّا في ما يُسمّى استعارةً نحويّة، إذ انّ الانزياحات على كامل القصيدة تجعلُها متماسكةً حتّى في انحرافاتها. وذلك مربوط بدلالات الحلقة السابقة، فيما نحن هنا نُمثّل عليها تركيبيًّا وانزياحيًّا فقط لتبيان النظريّة السبّاقة في الإبداع السبّاق.

تكلّمنا على التماسك بوصفه بلاغيًّا بمعنى الترميز في القصيدة؛ ولكنّ هالّيداي يقول إنّ ثمّة عنصرًا نحويًّا في التحوّل البلاغيّ، وحالَما نُوقنُ ذلك، نجد أنّ هناك أيضًا شيئًا ما يمكن تسميتُه استعارةً نحويّة، حيث التغيّر هو بصفةٍ أساسيّة في الأشكال النحويّة، مع أنّه غالبًا ما يستتبع تغيّرًا معجميًّا كذلك، باعتبار الاستعارة ظاهرةً لغويّة، وعليه، فهي تتحقّق عبْرَ المستويات المختلفة للّغة.

بتوقُّع القارئ جملةً من الصور البيانيّة الاستعاريّة، يتوقّع أيضًا انزياحاتٍ دلاليّة، وبالتالي انزياحاتٍ عن الموضوعيّة التي بدأها الشاعرُ نفسُه ثمّ انسحبت على القارئ الذي ينتقلُ إليه الانزياحُ انزياحاتٍ، إذ يصير ثمَّ انزياحٌ للانزياح. بيدَ أنّ ربطَ الانزياح الاستعاريّ بالانزياح النحويّ يقرّب الانزياح من حدود المنطق، لأنّ النحوَ منطقٌ أصلاً، ولأنّ الانزياح عن الدلالة يقلِّلُ من جموحه الانزياحُ عن المعيار: الدلالة في أساسها انزياحيّةٌ في الشعر، أمّا المعيار النحويّ فضابطٌ للهُوّة الانزياحيّة، تلك التي تصير، بعدَ انزياحات الشاعر الدلاليّة في انزياحاتها بين القصديّ وغير القصديّ، انزياحاتٍ بين مؤثّراتٍ نَصّيّة إيحائيّة وتأثُّراتٍ قرائيّةٍ غيرِ مُتحكَّمٍ بها، أي، في سياقها النحويّ، تغيُّراتٍ ضمن النحو نفسه. فنوع التغيّر في الاستعارة النحويّة مبنيٌّ على حدود التشابه بين شكلٍ نحويٍّ طبيعيّ، وشكلٍ نحويّ مُخالف (Incongruent)، حيث يُنظر إليها كتحقُّقٍ مخالف لترتيبٍ دلاليٍّ ما في المعجميّ-النحويّ. قد يكون السياقُ النحويّ، في ذاته، صورةً استعاريّة؛ وقد يكون، لأجْل ذاته، صورةً استعاريّة. الصورة في المقام الأوّل بلاغيّةٌ بيانيّة سببُها اللاملاءمة في السياق المعجميّ، الصورة في المقام الثاني استعارةٌ نحويّة بفعل الاشتراك في مفهوم الانزياح واللاملاءمة في السياق النحويّ. الصورة في المقام الأوّل انزياحٌ عن دلالتها، ولكن إذا انخلطَ فيها الانزياح الثاني، كان الانزياح عن المعيار النحويّ. ولكنّ المعيار تطوَّر من النمط النحويّ العامّ إلى المظاهر المخصوصة لكلٍّ من تلك الأنماط. وبهذا الانزياح انزياحاتٌ دلاليّة من جديد، سواء كان مُحتضَنًا داخلَ صورة بيانيّة، أو كان متخلّيًا عنها. فليس مفهوم الاستعارة النحويّة سوى توسُّعٍ لمعنى الاستعارة من جوهره البلاغيّ، حيث المجالُ المستهدَف يمثّل مفهوم التغيّر النحويّ، والمجالُ المصدريّ يمثّل المفهوم «استعارة».

من هنا، فتركيبُ الشاعرِ النحويُّ قد يُثير انزياحاتٍ بين تركيبِه الجماليّ الذي هو عليه، وتركيبِه المعياريّ الكامن الذي كان ينبغي أن يكون عليه، كما قد يثير انزياحاتٍ بين ما هو عليه، وما يتوقّعه القارئ الذي يصير للتوّهو المعيار، المعيار النفسيّ مثلاً. ولكنْ ماذا لو كان، داخلَ النصّ الشعريّ الجماليّ، تركيبٌ غير جماليّ؟ أَتنتفي أيُّ انزياحاتٍ من الواجهة؟ فقد تكون الاستعارة النحويّة في أسلوبٍ خالٍ من البيان، في لغةٍ حَرفيّة لا حِرَفيّة، ما لا تقدر على تحقيقه الاستعارةُ البيانيّة. وهذه بالفعل هي أهمّيّة هذا المصطلح.

على أيّ حال، لقد انتقينا هذا النموذج الشعريّ، وكأنّنا في الأساس انتقينا هذا النوع من الاستعارات بما يعني إضافةَ المزيد من الميّزات الدلاليّة، على أساس انتقاء الكلمات المختلف عن ذاك الانتقاء الذي هو بطريقةٍ أو بأخرى نمطيٌّ أو لا بصمةَ له.

نسجّل هنا بعض التساؤلات التي بدون الانزياح النحويّ، تَبدو خَرقًا للتماسك المُحكَم هنا وهناك في نموذج المتنبّي:

- لمَ في كلّ بيتٍ حرفُ عطف مشترَك «و»، ما عدا البيت الأخير؟ النيّة قولُ الشاعر «وليس الذي قاسيتُ منه هَيّنا»، ما يجعل الربط بين الصدر والعجز عن طريق عطفِ الفعلين الناقصين «أضحى» و«ليس»، وليس عن طريق السببيّة «فليس...».
- أين التوازي في البيت الأخير، فيما الأبياتُ جميعًا تَنعم به كُلّيًّا أو جزئيًّا في شطورها؟ تلك طريقةٌ أخرى في قراءة الشطر الثاني: أضحَى فِراقُكَ لي عَلَيْهِ عُقُوبَةً=[ليست القسوة عليّ منه هيّنةً]. هذا التحويل في صيغة الجملة يسمّيه هالّيداي الاستعارة الشخصيّة المتبادَلة (Interpersonal metaphor)، على عكس الاستعارة الفكريّة (Ideational metaphor) التي تكتفي بأن تبيّن انتقاليّة التركيب.
- لمَ اختفى حرف الجرّ عن الصيغة المعياريّة «مخافةً [من] أن تفطنا» على الرغم من تنوين المفعول لأجله، مع أنّ الأبيات تتماسك بحروف الجرّ (في، مِن، لِ، على)؟ الشاعر يريد أن يبيّن انجرارَه خلفَ الممدوح، وفي الوقت عينه انسحاقَه أمامه، فيما حذفُ حرف الجرّ يستتبع حذف التنوين للإضافة في البنية المعياريّة الضمنيّة (مخافةَ أن تفطنا=مخافةَ فطنتِك): الشاعر مُضاف إليه، إلى الممدوح.
- لمَ أضاف الشاعر الحرف المشبّه بالفعل إلى الصيغة الفعليّة التوليديّة المعياريّة «أراك»؟ التركيب «إنّي أراك» ينسجم مع الطابع الاسميّ للجمل، وتاليًا مع دلالة الخوف والترقّب والإحساس بجمود الموقف وبالموت.
- في البيت الخامس، ماذا يُبدِّلُ احتمالُ اعتبارِ آخرِ العبارة منصوبًا (عليه عقوبةً) أو مرفوعًا (عليه عقوبةٌ)؟ عقوبةً=خبر الفعل الناقص «أضحى»؛ عقوبةٌ=مبتدأ مؤخَّر للخبر شبه الجملة المقدَّم «عليه»، والجملة الاسميّة «عليه عقوبةٌ» في محلّ نصب خبر الفعل الناقص «أضحى». الاحتمالان الممكنان نحوًا ووزنًا، يزيدان من قوّةِ تداخُل الجمل الاسميّة في ما بينها، ويجمعان بين الحركيّةَ الفعليّة وجمود المعاقَب.
- لمَ كثُرَت المتعلّقاتُ بالمحذوفات، فيما المعيارُ ذِكرُ هذه المحذوفات في البنية العُمقيّة؟ الشاعر متعلّق بالممدوح أو المحبوب، وهو مُنسحقٌ أمامه، كما انّ المحذوف متعدِّدةٌ إمكاناتُ تأويله، ما يدلّ على الانفعال والتوتّر: في موقفٍ [موجودٍ/مُحتَّمٍ/متوسِّطٍ/مُعلَّقٍ...] بين [ظرف متعلّق بنعت محذوف=شبه جملة تدلّ على شبه الموت أو شبه الوجود] المنيّة والمنى؛ عسكرًا [موجودًا/مُتجلّيًا/مُتألّقًا/مُتقدّمًا...] في عسكر [جارّ ومجرور متعلّقان بنعت محذوف=الانجرار والانحجاب]. وجودُ الممدوح غائب=المنى، ووجود الشاعر غائب=الموت، ما يدلّ على تصوُّرٍ لغائب=دالّ لمدلول ذهنيّ لكنّه غير موجود بالمحسوس، وهو مؤجَّل.
- لمَ يمكن للرابط «حتّى» أن يكون استنتاجيًّا أو تعارضيًّا؟ ولمَ يمكن للفظة «ما» أن تكون حرفَ نفي (رأيت حتّى [لم أرَ]) أو اسمًا موصولاً (رأيت حتّى [الذي رأيتُه])؟ الشاعر متوتّر في انفعالاته غير المتوازنة، وبحذف ضمير الصلة في جملة صلة الموصول، يكون الشاعر قد بدأ يُحسّ بأنّ الصلة باتت قريبةَ الانقطاع مع الممدوح.
- لمَ وردَ البيت الثالث بقلب المحور الركنيّ عن طريق التقديم والتأخير؟ النحو المعياريّ: أراك عسكرًا من المكارم=في البنية السطحيّة يريد الشاعر إبراز صفة الكرم عند الممدوح تكسُّبًا، وفي البنية العمقيّة هو يفكّر في مهابته وبطشه تَكسُّبًا، ما يشير إلى أنّ القلب بمعنى العُكوس هو تمثيلٌ للقلب كعضوٍ مختزنٍ للمشاعر.
- لمَ لم يقل الشاعر في البيت الأخير «أضحى فراقك عليه لي عقوبةً»؟ التقديم والتأخير لا يغيّران إلاّ في أولويّة المعنى، لا في المعنى نفسه، فالشاعر بادئٌ بذاته، خائفٌ على نفسه، وقلبُه المتوتّر هو نتيجة هذا الخوف، إذًا هو تابع؛ كما انّ هذا الانزياح التركيبيّ «لي عليه» هو في الواقع انزياحٌ جماليّ، تناسبًا مع الوزن.
- الواو في البيت الأوّل (والقلوبُ خوافق)، أهي للعطف أم للحال؟ هي عطف (باحتمال حذف ضمير المخاطب للتوازن العطفيّ «أمرك+خوافقـ[ك]»)، أو حال باعتبار البنية لا تحتاج إلى تأويلٍ نحويّ، ولا إلى تأويلٍ دلاليّ ما دام القلب هو في أساسه حالةٌ لا فعل.
- لمَ أمام هذه النواقص، نلحظ زياداتٍ مفتعَلة كحرف الجرّ الزائد (رأيتُ من السنى=رأيت السنى)، أو تنوين الممنوع من الصرف (خوافقٌ)؟ الشاعر يبالغ في مدحه، ويزيد من حدّته، ويريد كسرَ القواعد والحواجز التي تمنعه من لقاء ممدوحه.

إذًا نستخلص عمومًا ثمانية مَفارق من انزياحات الاستعارة النحويّة: صيغة أصليّة عند الشاعر، لكنّها انزياحيّة لغويًّا كالتقديم والتأخير؛ صيغة أصليّة عند الشاعر، لكنّها لاأصوليّة لغويًّا كالحذف «مخافة أن»؛ صيغة أصليّة عند الشاعر لكنّها احتماليّةُ الحذف وفي الحالتين أصوليّة لغويًّا، وهنا يكون الانزياح لغويًّا-لغويًّا، وهو في الحالين أصوليّ، كحذف النعت التعليقيّ؛ صيغة أصليّة عند الشاعر ولكنّها تحتمل الانزياح الدلاليّ في تأويل المتلقّي؛ صيغة أصليّة عند الشاعر، ولكنّها التباسيّةٌ غير مفهومة دلاليًّا، ما يعني أنّ التأويل الدلاليّ يحتاج إلى انزياحاتٍ لغويّة يتساءل المتلقّي أيٌّ منها أصيلٌ مقصود: فهل الشاعر يقصد ذلك؟ هل المقصود هو الصيغة اللغويّة الانزياحيّة المُثبَتة أصالتُها عنده؟ هل المقصود هو صيغةٌ لغويّة انزياحيّة عن انزياح الشاعر، بحيث تصبح انزياحًا للانزياح أبعدَ لغويًّا، أو انزياحًا للانزياح بمعنى العودة إلى أصالة اللغة المعياريّة؟

ما يهمّنا قوله استنتاجًا هو أنّ تحليلنا للترابط افترض أنّه خاصّيّةٌ مهمّة لنوعيّة الكتابة. وربّما، المتنبّي بقيَ حتّى اليومٍ شاعرًا مشهورًا ومتصدّرًا مراتبَ شعريّة عُليا، لأجْل هذا التماسك الفذّ والمتركّز إلى حدّ التفجّر، ورأيُنا ذاتيّ.. بموضوعية...

(١) أستاذ الألسنيّة وعلم لغة النصّ وعلم الدلالة والسيمياء في الجامعة اللبنانيّة-كلّيّة الآداب والعلوم الانسانيّة: العمادة، والفرع الثاني، ومركز علوم اللغة والتواصل. منسّق اللغة العربيّة وآدابها للماستر في كلّيّة الآداب: العمادة والفروع الخمسة.

(٢) Cf. M. A. K. Halliday & Ruqaiya Hasan: Cohesion in English, London, Longman,1976.

(٣) Cf. Ruqaiya Hasan: Linguistics Geelong: Language and Verbal art, Deakin University Press, 1985; M. A. K. Halliday & R. Hasan: Language, context and Text (Aspects of language in a social semiotic perspective, Deakin University Press/OUP: Geelong/Oxford,1985.

(٤) Cf. M. A. K. Halliday: An introduction to Functional Grammar, 2nd ed. ,London, Edward Arnold,1994.

(٥) Cf. M. A. K. Halliday: An introduction to Functional Grammar, London, Edward Arnold,1985,chap. 10.



مقالات

الدين والعنف

الأب فرنسوا عقل

تمهيد

استذكر العالم منذ سنوات نظريّة مدير معهد الدّراسات السّتراتيجيّة في جامعة هارفرد صموئيل هانتغتون (S. Huntington) عن «صراع الحضارات»، التي تؤكّد أنّ للدّيانات دورًا أساسيًّا في السّياسة العالميّة؛ فهذه الدّيانات بحسب هانتغتون، لا تتّجه البتّة نحو الاتّحاد، بل تتمتّع بطاقة خلافيّة قويّة.
نحن بالطّبع لا نؤيّد هانتغتون بنظريّته الصّراعيّة؛ وإن صحّ اعتقاده بصراع الحضارات فالحلّ هو العمل الدّائم على التقاء الدّيانات. وقد قال الكاتب الفرنسيّ أندريه مالرو André Malraux في الثّمانينات «إنّ القرن الواحد والعشرين سيكون دينيًّا بامتياز». ما يدفع القيّمين والمهتمّين بالشّؤون الدّينيّة في العالم اليوم إلى إعادة القراءة، والتّفكير، والتّعمّق بالمسائل الدّينيّة، بغية إيجاد مقاربات جديدة، نقدّمها لأنفسنا وللآخرين بلغة عصريّة مقنعة.

١. المسألة الدّينيّة بين الوحي والانتماء

الدّين بادئ ذي بدء هو وحي وإلهام وكشف للذّات الإلهيّة عبر الأنبياء والمرسلين. هذا في بعده العموديّ. أمّا من حيث بعده الأفقيّ، فهو كما يحدّده بعض الباحثين، إلتزام عقيديّ يرتكز إلى المعرفة، وعقيدة التزام منفتحة على امتداد المحاولات الفكريّة والرّوحيّة... إذ إنّ المشكلة ليست دومًا إشكاليّة المضمون الدّينيّ في الإيمان، بل هي أحيانًا كثيرة، مشكلة تلك الحالة النّفسيّة المنغلقة، الغارقة في الضّباب الايديولوجيّ الذاتيّ، التي تقع في مرض الحقد على الفكر المختلف، مُضفيةً على حقدها حلّة «المقدَّس» عند الإنسان وفي الحياة.(١)
كما أنّ الانتماء الدّينيّ الحقّ، هو انتماء إلى ثقافة تفتّش عن الله والإنسان معًا في جميع الثّقافات؛ وهذا ما يبلغ بنا إلى حوار الأديان والثّقافات، بما تحمله من غنى يخدم السّلام المنشود، عوضًا عن الخلافات والنّزاعات والعنف والحروب.(٢)
ففي التّوراة والكتاب المقدّس لا تحديد لكلمة دين، إلاّ أنّها تُذكر في بعض الآيات بمعنى الحُكم أو الدّينونة. أمّا التّعليم المسيحيّ الكاثوليكيّ فيصفه بالتّوق إلى الله.(٣)
يطلق أبو هلال العسكريّ(٤) تعريفًا للدّين كمذهب يعتقد الإنسان أنّه يقرّبه إلى الله، وإن لم يكن فيه شرائع. وقد قال أبو عبيدة(٥): «إنّ معنى الدّين هو الحساب والجزاء». بيد أنّ مختلف التّيّارات الفكريّة الإسلاميّة اعتبرت أركان الدّين ثلاثة: الإعتقاد بالجنّة، والشّعائر التّعبديّة، والعمل بالأركان. وهذه الأخيرة، بحسب أبو الحسن العامريّ(٦)، هي الاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجر أي الحدود.(٧)
وربّما أجمل تحديد نجده للدّين على الإطلاق هو ما ذكره الإمام محمّد بن علي الباقر(٨) «الدّين هو الحبّ، والحبّ هو الدّين».(٩)

٢. أضواء على العنف

قاموسًا هو ضدّ الرّفق. وبحسب ما تعنيه اللفظة العربيّة، يشير إلى نوع من المعاملة القاسية أو التّهديد باستعمال القوّة ضدّ أيّ كان، أو ممارسة العُدوانيّة على الآخرين في أجسادهم أو نفوسهم أو أذهانهم أو مشاعرهم أو ممتلكاتهم. تتعدّد أنواع العنف وأشكاله؛ فمنه الإرهاب، والاستبداد، والتسلّط، والقهر، والطّغيان، وضغط الأنظمة الدّيكتاتوريّة والشّموليّة؛ وهناك العنف الفكريّ، والدّينيّ، والاجتماعيّ، والأسريّ، والإعلاميّ، وغيره الكثير.
يقول عالم النّفس **توماس هوبز (Thomas Hobbes)**(١٠)، إنّ في طبيعة الإنسان ثلاثة أسباب رئيسة للنّزاع: المنافسة، وعدم الثّقة، والمجد(١١). وقد أكّد قدماء الفلاسفة كأناكسيماندروس(١٢)(Anaximandre):
«إنّ الأشياء منذ لحظة ولادتها، تخضع لقانون الضّرورة، أي للفناء الحتميّ. ذلك أنّها



تتناوب العدوان— العنف بعضها على بعض عبر القصاص والتّكفير عن المظالم». وقال هيراقليطس (Heraclitus)(١٣): «إنّ العنف هو أبو وملك كلّ شيء».(١٤)

أمّا **سقراط**(١٥) ، فقد دان الاستخدام المبالغ فيه للقوّة والسّلطة وحتّى للخطاب، أو القول «العنيف»، لأنّ ذلك يحدّ من عمل العقل والجمال والتّوازن والانسجام.(١٦)
العنف بالنّسبة إلى علم النّفس، هو تفجير للشّدة، والقوّة، والغضب، والعدوانيّة، يظهر وكأنّه إسكات لصوت العقل والوعي، ويصل إلى حدود القتل. وفي علم الأخلاق هو اعتداء على أملاك الآخرين وعلى حرّيتهم. وفي بعده الدّينيّ هو استعمال القوّة لفرض العقيدة، وإلغاء الإيمان المختلف. وفي بعده السّياسيّ هو استخدام القوّة لتحقيق المآرب السّياسيّة. أمّا الحرب فهي شكل من أشكال العنف المنهجيّ والمنظّم.

كان **هيغل**(١٧) أوّل فيلسوف أدرج العنف في نشوء الوعي الذّاتيّ. فلكي تكون على يقين من وجودك يجب أن يوجد الآخر أيضًا، وأن يعترف بك كموجود. وهكذا يصبح الصّراع من أجل الحياة صراعًا من أجل الاعتراف. إنّ





هذه المخاطرة تفترض القوّة أو العنف الذي تواجهه. كما اعتبرت الماركسيّة من جهتها أنّه لا يمكن الإفلات من العنف، لذلك دعت إلى حلول تطبيقيّة في مواجهة الأريستقراطيّة، لا تحقّقها إلاّ «الثّورة العنيفة».(١٨)

٣. اليهوديّة والعنف

يُعتبر جزء من كتاب العهد القديم، التّاريخَ المقدّس لمن يعتنق الدّيانة اليهوديّة. هناك بالإضافة إلى ذلك، كتاب التّلمود الذي يحوي مجموعة تعاليم دينيّة وأدبيّة يهوديّة، وهو المفسّر لتعاليم العهد القديم وللنّاموس الشّفهيّ.(١٩)

العنف في واقع الأمر، ليس ببعيد عن الدّيانة اليهوديّة. ولنقلها بصراحة: في أسفار العهد القديم، آيات كثيرة ومشاهد عديدة تتحدّث عن القتل والعنف. حيث تجد القتل عقابًا على عبادة آلهة غير يهوى وعلى خيانة إسرائيل له (خر ٣٢: ٢٧-٢٨)؛ (عد ٢٥: ٤-٥). ناهيك عن موضوع احتلال الأرض والحروب باسم الله والإبادات الجماعيّة للوثنيّين وقتل جميع أهل المدن المحتلّة من رجال ونساء وأطفال وشيوخ وحتّى البهائم والمزروعات، وإحراق المدن (يس ٦: ٢٠-٢١). فيظهر الله وكأنّه محارب، منتقم، يأمر بالقتل. إنّه مفهوم الشّعب المختار وأرض الميعاد، والحقّ المقدّس بالأرض...(٢٠). إلاّ أنّ ثمّة تفاسير وشروحات لكلّ ذلك عند المتخصّصين في الكتاب المقدّس.
ويسهب الكاتب غسّان سميح الزّين في كتابه «المسألة اليهوديّة»، في الحديث عن إشكاليّة ممارسة طقس الدّم Blood Libel ، لدى بعض الفرق اليهوديّة، حيث كان يستلزم هذا الطّقس تقادم وتضحيات بشريّة تقشعرّ لوصفها الأبدان.(٢١)

يمكننا أن نلخّص المواقف العنفيّة في الدّيانة اليهوديّة في ثلاثة محاور:

- عنف بن الأخوين الأوّلَين: قايين وهابيل (تك ٤: ١-١٦)؛
- عنف تشريعيّ: كيل بكيل «النّفس بالنّفس، والعين بالعين، والسّنّ بالسّنّ، واليد باليد، والرّجل بالرّجل» (تث ١٩: ٢١)؛
- عنف في العلاقة بين إسرائيل والأمم (تث ٧: ١٦).(٢٢)

٤. المسيحيّة بين المحبّة والعنف

تلتقي المسيحيّة مع اليهوديّة في القسم القديم من الكتاب المقدّس المعروف بالعهد القديم، بيد أنّهما يختلفان في طريقة شرحه. والكتاب المقدّس لدى المسيحيّين لا تمكن قراءتُه بطريقة حرفيّة وإلاّ أخطئ فهمه. فهو ليس كتابًا منزلاً بل موحىً؛ والكاتب المُلهَم عبّر عن اختبار شعبه بلغته ومفاهيم مجتمعه.(٢٣)

هناك مع ذلك، آيات عديدة في «العهد القديم» تندّد بالعنف: «لاَ تَتَسَلَّطْ عَلَيْهِ بِعُنْفٍ، بَلِ اخْشَ إِلهَكَ» (لاويّين ٢٥: ٤٣)؛ «... فَلاَ يَتَسَلَّطْ إِنْسَانٌ عَلَى أَخِيهِ بِعُنْفٍ». (لاويّين ٢٥: ٤٦)؛ «الْمَرِيضُ لَمْ تُقَوُّوهُ، وَالْمَجْرُوحُ لَمْ تَعْصِبُوهُ، وَالْمَكْسُورُ لَمْ تَجْبُرُوهُ، وَالْمَطْرُودُ لَمْ تَسْتَرِدُّوهُ، وَالضَّالُّ لَمْ تَطْلُبُوهُ، بَلْ بِشِدَّةٍ وَبِعُنْفٍ تَسَلَّطْتُمْ عَلَيْهِمْ» (سفر حزقيال ٣٤: ٤).

أمّا العهد الجديد فيشجب العنف جملةً وتفصيلاً. يقول السّيّد المسيح في الموعظة على الجبل: «طوبى للودعاء فإنّهم يرثون الأرض» (متّى ٥: ٤)؛ وأيضًا: «طوبى لفاعلي السلام فإنّهم أبناء لله يدعون» (متّى ٥: ٩)؛ وأيضًا: «سمعتم أنّه قيل للأقدمين: لا تقتل، فإنّ من قتل يستوجب المحاكمة، أمّا أنا فأقول لكم: إنّ كلّ من غضب على أخيه يستوجب المحاكمة...» (متّى ٥: ٢١ و٢٢)؛ وأيضًا: «وسمعتم أنّه قيل: عين بعين وسنّ بسنّ. أمّا أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشّرير. بل من لطمك على خدّك الأيمن، فقدّم له الآخر أيضًا...» (متّى ٥: ٣٨)؛ وأيضًا، «سمعتم أنّه قيل: أحبب قريبك وأبغض عدوّك. أمّا أنا فاقول لكم: أحبّوا أعداءكم وصلّوا لأجل الذين يضطهدونكم...» (متّى ٥: ٤٣).
وقد علّم الرسول بولس التّعليم عينه: «لا تكافئوا أحدًا على شرّ بشرّ» (رومية١٢: ١٧)؛ وأيضًا: «باركوا الذين يضطهدونكم، باركوا ولا تلعنوا» (رومية ١٢: ١٤)؛ وأيضًا: «سالموا جميع النّاس إن أمكن أو ما استطعتم إلى ذلك سبيلاً» (رومية١٢: ١٨)؛ وأيضًا «أمّا ثمر الرّوح فهو المحبّة والفرح والسّلام وطول الأناة واللطف والصّلاح والأمانة والوداعة والعفاف» (غلاطية ٥: ٢٢ و٢٣).

هذا التّعليم عن العنف يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتّعليم عن المحبّة. فالعنف مرفوض لأنّه يعكس موقفًا منافيًا للمحبّة. من رغب في إزالة الآخر من وجوده يشبه القاتل ولو لم يقتل بالفعل: «كلّ من يبغض أخاه فهو قاتل» (١ يوحنّا ٣: ١٥)؛ ومن لا يعتبر أنّ للآخر وجودًا مستقلاً بل رام أن يسخّره عنوة لسيطرته، بعيد عن المحبّة التي تقبل بالآخر كآخر، ولو لم يشاركنا في الجنس واللون والرّأي والمعتقد.
إلاّ أنّ المشكلة حدثت بعد المسيح. ففي أعقاب مجمع نيقيا الأوّل —بحسب أحد الباحثين- أعلن الإمبراطور ثيودوسيوس الكبير (٣٧٩-٣٩٥ م) في ٢١ شباط - فبراير عام ٣٨٠ ما يلي: «إنّ مشيئتنا تقضي بأن تمارس جميع الشّعوب الخاضعة لإدارة عرشنا السّنيّ هذه الدّيانة التي كان نقلها الرّسول الإلهيّ بولس إلى الرّومانيّين... إنّ أصحاب الرّأي المخالف يُنعتون بالجنون... لا مواطن كاملاً إلاّ المسيحيّ... أمّا الوثنيّون والزّنادقة والمرتدّون واليهود فمنبوذون خارج الجماعة. إنّ الإمبراطور هو من يقرّر. إله واحد في السّماء وإمبراطور واحد على الأرض. هو الحكم في كلّ وسائل الخلاف. فالحقائق الموحاة من الله مكرّسة من الكنيسة، ومؤيّدة بسلطان الدّولة».

إنّه الخطأ الأوّل. تتحمّل مسؤوليّته الإمبراطوريّة لا الكنيسة. اعتقدت إمبراطوريّة الرّوم بالحرب الدّفاعيّة. إلاّ أنّ الكنيسة الأولى كانت ترفض الحرب. أمّا القدّيس يوحنّا فم الذّهب فنفى كلّ عمل عنفيّ باسم الله. والقدّيس باسيليوس الكبير المتوفّى سنة ٣٧٩، رفض رغبة الإمبراطور في أن يسمّى الجنود الذين قتلوا في الحرب شهداء.

ثمّ، بدأ العنف بالغرب تحت ستار المسيحيّة، لكنّه ليس عنف الكنيسة والعهد الجديد. فنشأت محاكم التّفتيش الشّهيرة في العصور الوسطى. وأجبر «غير المؤمنين» على البقاء في بيوتهم خلال الأعياد الكبرى(٢٤). إلاّ أنّ ذلك لم يكن موقف الكنيسة الأولى. يقول أوريجينوس Origène (١٨٥-٢٥٣)، وهو من علماء الكنيسة الأولى: «لا نأخذ السّيف ضدّ أمّة، ولا نتعلّم الحرب أبدًا». وقال ترتليانوس Tertullianus (حوالى ١٦٠ إلى ٢٢٠ م)، وهو أيضًا من آباء الكنيسة: «ثمّة جنود مسيحيّون كثر، لكنّهم يرفضون القتال». هذه هي المبادئ المسيحيّة الأصليّة القديمة. وعليه، إنّ الكنيسة في الشّرق لم تكن قطّ صليبيّة، ولم تدعُ إلى حروب صليبيّة، بل هي بالأحرى ما انفكّت تحمل على منكبيها صليب الخلاص. لا قتال في سبيل الله في المسيحيّة. أمّا حروب الفرنجة التي أطلق عليها بعض المستشرقين اسم «الصّليبيّة»، فلم تُشنّ جميعها بمباركة الكنيسة، إلاّ الحملات الأولى منها، دفاعًا عن الحجّاج المسيحيّين والمقدّسات، وليس قبل أن تعرف البابويّة أنّ كنيسة القيامة في القدس قد دُمّرت بالكامل على يد الخليفة الفاطميّ الحاكم بأمر الله. ثمّ عادت الكنيسة فيما بعد إلى حبّها الأوّل؛ وقامت بنقد ذاتيّ صادق وجذريّ. فشجبت الحرب، إذ وعت الذّنب التّاريخيّ الذي ارتكبه المسيحيّون، وهي تناضل اليوم ضدّ كلّ عنف جسديّ ونفسيّ، ولاسيّما التّعذيب، إنطلاقًا من قاعدة السّيّد المسيح الذّهبيّة: «من أخذ بالسّيف بالسّيف يؤخذ».

فالمجمع الفاتيكانيّ الثّاني الذي عقدته الكنيسة للتّجديد الذّاتيّ، سعى إلى تناسي الماضي الذي يشوبه الكثير من الأحقاد والمواقف العدائيّة نحو الدّيانات غير المسيحيّة. ساد هذا الجوّ خصوصًا في القرون الوسطى، ولم يتوقّف عند هذا الحدّ، بل سجّل موقفًا تاريخيًّا شعاره الحوار والمحبّة انطلاقًا من الأمور المشتركة، ورابط الأخوّة الشّاملة، الذي يجمع شمل أعضاء الأسرة البشريّة الواحدة. فالكنيسة الكاثوليكيّة، التي تبشر بالمسيح وسيطًا وحيدًا بين الله والإنسان، «لا تنبذ شيئًا ممّا هو في هذه الدّيانات حقّ ومقدّس»، بل ترى فيه «قبسًا من شعاع الحقيقة التي تنير جميع النّاس».

وعليه، قد رفضت الكنيسة الحرب على العراق رفضًا قاطعًا. إذ اعتبرها البابا القدّيس يوحنّا بولس الثّاني جريمة ضدّ الإنسانيّة. والبابا السّابق بنيديكتوس السّادس عشر، عام ٢٠١١ في يوم السّلام العالميّ قال: «لا يمكن تبرير التّعصّب والأصوليّة والممارسة المخالفة لكرامة الإنسان، ولاسيّما إذا تمّ تنفيذها باسم الدّين. لايمكن استغلال ممارسة الدّين أو فرضه بالقوّة». أمّا البابا الإصلاحيّ فرنسيس، فما انفكّ يعمل لأجل السّلام؛ وقد قال في لقائه الأخير مع أعضاء اللجنة اللاهوتيّة الدّوليّة: «إنّ الإيمان بإله واحد لا يتماشى مع العنف والتّعصّب. بل على العكس، لأنّ طبيعته العقلانيّة للغاية تعطيه بُعدًا عالميًّا، يقدر على توحيد النّاس ذوي الإرادة الطيّبة».

٥. الدّين الحنيف والفكر العنيف

لست عالمًا من العلماء المسلمين. فأنا لا أفقه القرآن نظيرهم، لكنّي على علم أنّه لا توجد في النّصّ القرآنيّ أيّة لفظة لكلمة «عنف». وفكرة الإسلام المبدئيّة والأساسيّة في العلاقات بين البشر، كما يقول المسلمون، هي فكرة السّلم، والتّعاون على البرّ، والتّقوى، في النّطاق الاجتماعيّ.(٢٥) إلاّ أنّ ما نشاهده في الآونة الأخيرة عن الجهاد والمجاهدين يدعو إلى القلق الكبير، بالرّغم من أنّ بعض علماء الإسلام يقولون إنّ الجهاد الحقيقيّ له أدبه وأصوله، فهو عندهم، ليس قتلاً بدون محاربة، كما لا يجوز رفع السّيف على إنسان لم يقاتل ولم يرفع سيفًا. وجاء في القرآن: «لا يَنْهَاكُمُ اللهُّ عَنِ الّذِينَ لَمْ يُقَاتلُوكُمْ في الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنّ اللهَّ يُحِبُّ الْمُقْسطِينَ» (الممتحنة ٨...)؛ كما أنّ ثَمّة نوعًا آخَر من الجهاد: «الشّاخص في طلب العلم كمجاهد في سبيل الله» (حديث مروي عن عليّ)(٢٦). وقد قال الإمام الباقر: «لا يعرض لي بابان كلاهما حلال إلاّ أخذت باليسير، وذلك لأنّ الله يسير ويحبّ اليسير ويعطي على اليسير ما لا يعطي على العنف»(٢٧). بَيْد أنّ الواقع لا يسير دائمًا على هذه القاعدة. فتاريخ الفتوحات الإسلاميّة التي استمرّت أكثر من مئة عام في الحقبة الذهبيّة، وشملت الإستيلاء على ثلث العالم المتحضّر آنذاك، ربّما تتطلّب شرحًا وافيًا ومقنعًا من أصحاب الشّأن، لتوفيقها مع ما يدعو إليه القرآن الكريم. وثنائيّة دار الإسلام ودار الحرب نظريّة لا ندري إذا كانت لم تزل مرعيّة الإجراء في الفكر الإسلاميّ المعاصر. وهي تُعزى إلى القرنين الثّامن والتّاسع للميلاد، حين ظهرت المدارس الفقهيّة الكبرى. فبالنّسبة إلى الفقهاء الثّلاثة أبو حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل، علّة مشروعيّة القتال العدوان أو الخوف منه؛ ويبدو أنّ الشّافعيّ تلميذ مالك قد انفرد

بالقول إنّ علّة القتال أو مشروعيّته الكفر. فكلّ دار يسود فيها الكفّار تجوز مقاتلتها. ونحن نعلم أنّ مالكًا لا يقرّ مثل هذا القتال، وأنّ سفيان الثّوريّ أحد أئمّة المسلمين (٩٧هـ-١٦١- هـ) والمتصوّف الفضيل بن غيّاض (١٠٧هـ-١٨٧- هـ) كانا يريان أنّ العبادة أفضل من الجهاد. وفي مطلع القرن العاشر الميلاديّ على وجه التّقريب، كتب الطّبريّ المؤرّخ المعروف ومفسرّ القرآن، جزءًا في الجهاد وأحكام الحرب والسّلم. ومن الواضح أنّ الفرس والبيزنطيّين كانوا يسيطرون على أطراف الجزيرة. وإذا قلنا إنّ المسلمين الأوائل حرّروا تلك الأطراف، فكيف نشرح ونبرّر احتلالهم مصر وأفريقية الشّماليّة وبلاد الأندلس وسردينيا وصقلّية وآسيا الوسطى والقوقاز.(٢٨)

أمّا اليوم، فثمّة مناخ من العنف يطبع المسلمين. وهنا لا أعمّم. بيد أنّي أنقل الواقع الذي بات يعرفه القاصي والدّاني. هناك عنف في اللهجة، والمفردات، والخطاب الدّينيّ، والخطاب السّياسيّ، وفي أشكال السّلوك والتّصرّفات. وماذا نقول في العنف المسلّح، والاغتيالات، وتفجير السّيارات المفخّخة، والخطف، والتّعذيب، والذّبح، وقطع الرّؤوس... والاسترهان... ونسف السّفارات والمؤسّسات. هذا ما يشاهده الجميع على شاشات التّلفزة وما يتداولونه على صفحات التّواصل الاجتماعيّ، ما يثير الخوف والرّعب والتّرهيب في قلب الآخر المختلف، ويشوّه صورة الإسلام في العالم. فعندما تنجح الجماعة الدّينيّة في أن تكون مذهبًا دينيًّا، تسارع إلى العمل على تقوية آليّة جهازها الإيديولوجيّ القمعيّ غير التّسامحيّ لضمان استمراريّة من انتمى إليها، وتستخدم في هذا آليّات عديدة منها: الرّدّة، التّكفير، الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، القتال والإكراه على الاستمرار في العضويّة، التّحقير والتّهذيب...(٢٩). إنّه الواقع الإسلاميّ المرير في الكثير من الدّول العربيّة والإسلاميّة. فيا ليتهم يقرأون ما قاله ابن رشد: إنّ «أكبرعدوّ للإسلام جاهل يكفّر النّاس»!

لسنا في وارد الوقوع في الإسلاموفوبيا كما يروّج البعض. إلاّ أنّنا كمسيحيّين مشرقيّين ينتابنا الخوف ممّا نرى أحيانًا، وممّا نسمع. فقد تحدّثت بعض الصّحف التّركيّة(٣٠) منذ فترة عن ترميم دير مهجور يعود إلى القرن الخامس في اسطنبول وتحويله إلى مسجد(٣١)، فيما يثير مشروع لتحويل كاتدرائيّة آيا صوفيا مسجدًا، جدلاً كبيرًا. ناهيك عمّا يحدث في سوريا والعراق ومصر...

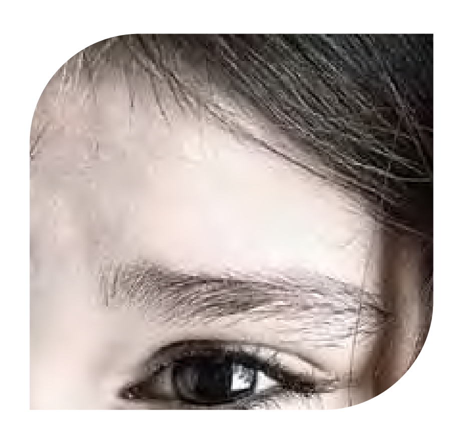
ربّما يكمن جزء من مشكلة المسلمين مع المسيحيّين، في عدم معرفتهم جيّدًا للعقائد الإيمانيّة المسيحيّة، ولا يحاولون أن يعرفوها. وقد تكون مشكلة المسيحيّين مع المسلمين، في أنّ الإسلام يصل إليهم مشوّهًا على يد بعض المتشدّدين العنفيّين. لذا، على المسلمين -في نظرنا- محاولة إعادة صياغة فِقههِم بلغة جديدة مقنعة، ليصل الى الأجيال الجديدة المسلمة بثوب جديد، انطلاقًا من مبدأ «لا إكراه في الدّين».

٦. فقه السّلم ولاهوت اللاعنف

إنّ المعضلة الكبرى التي نواجهها اليوم، هي إشكاليّة الحصريّة في الدّين أو على الأقلّ عدم شرح بعض المعتقدات شرحًا وافيًا مُطَمْئِنًا، ممّا قد يكون سببًا لفرض الدّين بالعنف الإقصائيّ أو الإلغائيّ. و«إذا أردت أن تتحكّم بجاهل، عليك أن تغلّف كلّ باطل بغلاف دينيّ» على حدّ قول ابن رشد.

فالمطلوب معروف! وهو التّقارب، والتّلاقي، والتّحاور، والعقلنة. لأنّ الله يخاطب الإنسان في عقله. فلا نتحاسبنّ على أخطاء التّاريخ. ولنطهرنّ الذّاكرة والأفئدة من شوائب الأيّام الغابرة. كلّنا في سفينة بشريّة مشرقيّة واحدة. إنّه لمن الانتحار بمقدار أن نتناحر في وسط السّفينة، أو أن يحاول أحدنا ثقبها ثأرًا أو كيديّةً، فنغرقَ كلّنا لأجل الجهل. فلنعد النّظر بعظة الأحد وخطبة الجمعة ومجالس ليلة الخميس. ولنخاطبنّ عقول النّاس لا مشاعرها. فالفتن التي تتخفّى في عباءات الدّين ورجاله تجارة رائجة جدًّا في أزمنة التّقهقر الفكريّ للمجتمعات.

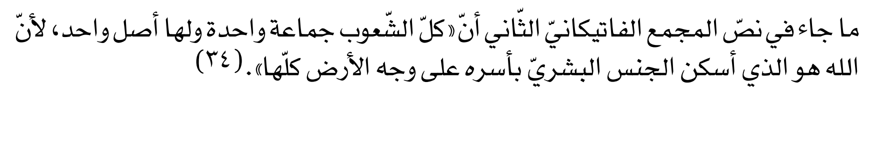
المسيحيّة تحمل السّلام إلى العالم. كما جاء الإسلام دينًا للسّلم بين شعوب الأرض- على ما يقول المسلمون، وقد أوصى نبيّ المسلمين جيشه: «إنطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملّة رسول الله، لا تقتلوا شيخًا فانيًا، ولا طفلاً صغيرًا ولا امرأة... وأصلحوا وأحسنوا إنّ الله يحبّ







المحسنين»... و«القتال كُرْهٌ لكم». فالمنهج تجاه الحروب هو تجنّبها قدر المستطاع، لأنّها استثناء، وإن حصلت فعلى المسلمين الصّبر والثّبات وعدم التّجاوز[٣٢]. ألم يقل القرآن الكريم: «يَاأَيُّهَا الّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشّيْطَانِ إِنّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (سورة البقرة ٢٠٨)! «فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السّلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا» (النّساء ٩١). «وإن جنحوا للسّلم فاجنح لها وتوكّل على الله» (الأنفال ١٠). فما هو مبرّر اضطهاد المسيحيّين إذًا، وما خطيئة الأساقفة والكهنة والمدنيّين المسيحيّين الذين يُخطفون أو يُنحرون؟ ولم الإسلام الوسطيّ صامت؟ وأين تطبيق الآية الكريمة: «إِنّ الّذِينَ آَمَنُوا وَالّذِينَ هَادُوا وَالصّابِئُونَ وَالنّصَارَى مَنْ آَمَنَ باللهّ وَالْيَوْمِ الاخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْف عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (البقرة ٦٢) وأين هم من خطبة نبيّ المسلمين، التي أوصاهم فيها يوم حجّة الوداع، قائلا: «يا أيّها النّاس، ألا إنّ ربّكم عزّ وجلّ واحد، ألا وإنّ أباكم واحد، ألا لا فضل لعربيّ على أعجميّ، ألا لا فضل لأحمر على أسود إلاّ بالتّقوى»[٣٣]. وهو يتوافق مع



ما جاء في نصّ المجمع الفاتيكانيّ الثّاني أنّ «كلّ الشّعوب جماعة واحدة ولها أصل واحد، لأنّ الله هو الذي أسكن الجنس البشريّ بأسره على وجه الأرض كلّها».[٣٤]

خاتمة

اختزل مارتن لوثر كينغ (Martin Luther King) العنف في ثلاث نقاط مختلفة: الأولى هي توجّه اللاعنف الخالص الذي لا يستطيع اجتذاب جماهير غفيرة بسهولة، لأنّه يتطلّب انضباطًا وشجاعة فائقتين؛ والثّانية هي العنف الممارس دفاعًا عن النّفس الذي تقبله كلّ المجتمعات، من أشدّها بدائيّة إلى أرقاها ثقافة وتمدّنا، كسلوك أخلاقيّ وقانونيّ، ولم يحدث قطّ أنْ دِينَ مبدأُ الدّفاع عن النّفس حتّى عندما يشمل استعمال الأسلحة وسفك الدّماء؛ وغاندي نفسه أجاز هذا السّلوك بالنّسبة إلى الأشخاص غير المتمكّنين من اللاعنف الخالص. أمّا الثّالثة فهي المناداة بالعنف كوسيلة للتّقدّم، إذ يُمارَس بنحو منظّم ومقصود وعن معرفة، لأنّ القوّة الكامنة في الجماهير المتظاهرة المنظّمة اجتماعيًّا أعظم من قوّة الأسلحة التي يحملها عدد من الرّجال اليائسين... إنّه عنف الإرادة الشّعبيّة التي تتّحد لتطالب بحقوقها عبر الوسائل السّلميّة الدّيمقراطيّة. أمّا نحن فيروق لنا قول الماهتما غاندي الرّائع: «اللاعنف هو أوّل أركان إيماني، وهو أيضًا آخر أركان عقيدتي.»... «رماني النّاس بالحجارة فجمعتها وبنيت بيتًا».

هلمّوا نبني بيت الجماعة البشريّة الواحدة بالمحبّة والسّلام. كلّنا نسعى إلى جنّة السّماء. إلاّ أنّه من الجهل بمقدار، أن ندمّر الأرض- وهي من صنع الله- لأجل الجنّة الموعودة، فنخسر الإثنين معًا.

هلمّوا نجعل من الأرض جنّة، متمّمين بذلك مشيئة الله كما في السّماء كذلك على الأرض.





(١) راجع، الإيمان بين الثّقافة والعقيدة والسّلطة هل من رؤى؟ وفي لبنان؟! وقائع المؤتمر الخامس والثّلاثين، في سلسلة الشّأن العام في قضايا النّاس حاجات وأبحاث، تخطيط واستشراف، منشورات جامعة سيّدة اللويزة، لبنان، ٢٠٠٣، ص. ٢٣.

(٢) المرجع نفسه، ص. ٤٠.

(٣) راجع، التّعليم المسيحيّ الكاثوليكيّ للشّبيبة، منشورات مكتب الشّبيبة البطريركيّ، بكركي — لبنان، بيروت، ٢٠١٢، رقم، ٣.

(٤) هو أبو هلال الحسن بن عبدالله بن سهل العسكريّ (..... — بعد ٣٩٥هـ ؛ ١٠٠٥م). فارسيّ الأصل، لغويّ وناثر وشاعر.

(٥) ولد في البصرة حوالي سنة ١١٠هـ. هو من أئمّة العلم بالأدب واللغة، ترك نحو ٢٠٠ مؤلّف، مات حوالى سنة ٢٠٩ هـ .

(٦) هو أبو الحسن محمد بن أبي ذر يوسف العامريّ النّيسابوريّ له مؤلّفات عديدة في علم العقيدة والأديان وشرح القرآن. ولد في مطلع القرن الرّابع الهجريّ ومات حوالي سنة ٣٨١ هـ.

(٧) راجع، رضوان السّيّد، «الدّين والدّنيا»، في الدين والدّنيا في المسيحيّة والإسلام، أعمال الحلقة الصّيفيّة الأولى، جامعة البلمند، ١٩٩٦، ص. ٢٧-٣٠.

(٨) محمّد الباقر (٥٧ هـ / ٩٧٩م - ١١٤ هـ / ٧٣٢م) ويكنّى بأبي جعفر من كبار علماء الإسلام، له عدة أحاديث في الصّحيحين وهما من كتب الحديث عند أهل السّنة، وهو الإمام الخامس عند الشّيعة الإماميّة (الإثنا عشريّة) و(الإسمعاليّة).

(٩) راجع، عبد الجبّار الرّفاعي، تحرير الدّين من الكراهيّة، وقائع المؤتمر السّابع والثّلاثين، حول «حروب الأديان وسلامها، إشكاليّة صورة الله»، في سلسلة الشّأن العامّ في قضايا النّاس، حاجات وأبحاث، تخطيط واستراف، منشورات جامعة سيّدة اللويزة، زوق مكايل- لبنان، ٢٠٠٤، ص ٧٧.

(١٠) (١٥٨٨ -١٦٧٩) فيلسوف وعالم رياضيّات إنكليزيّ.

(١١) العنف حقائق وقضايا، منشورات جامعة سيّدة اللويزة، زوق مصبح — لبنان، ٢٠٠٨، ص. ٢٧-٣٠.

(١٢) فيلسوف يونانيّ (٦١٠- ٥٤٦ ق.م.).

(١٣) فيلسوف يونانيّ (٥٧٦-٤٨٠ ق. م.).

(١٤) راجع، سعود المولى، في الحوار والمواطنة والدّولة المدنيّة، دار المنهل اللبنانيّ، بيروت، ٢٠١٢، ص. ٤٥٩.

(١٥) فيلسوف يونانيّ شهير (٤٦٩-٣٩٩ ق.م.).

(١٦) راجع، سعود المولى، في الحوار والمواطنة...، ص. ٤٦٠.

(١٧) فيلسوف ألمانيّ كلاسيكيّ (١٧٧٠-١٨٣١).

(١٨) راجع، سعود المولى، في الحوار والمواطنة...، ص. ٤٦٢-٤٦٤.

(١٩) راجع، غسان سميح الزّين، المسألة اليهوديّة، بيسان للنّشر والتّوزيع والإعلام، بيروت-لبنان، ص. ٩٤.

(٢٠) راجع، معجم اللاهوت الكتابيّ، دار المشرق، بيروت-لبنان، ١٩٨٨، ص. ٥٧١.

(٢١) راجع، غسّان سميح الزّين، المسألة اليهوديّة...، ص. ١٠٩-١١٩.

(٢٢) راجع، إميل عقيقي، العنف في التّوراة الشّفهيّة، أعمال المؤتمر اللاهوتيّ الرّابع في الجامعة الأنطونيّة ٢٦-٢٧ حزيران ٢٠٠٩، حول «العنف في النّصوص المقدّسة»، منشورات الجامعة الأنطونيّة، ٢٠١٠، ص. ١٠٣.

(٢٣) راجع، جوزف نفّاع، إشكاليّة العنف في الأسفار التّاريخيّة، أعمال المؤتمر اللاهوتيّ الرّابع في الجامعة الأنطونيّة...، ص. ٨٢.

(٢٤) راجع، جورج ناصيف، في الهرطقة والعنف داخل الكنيسة، وقائع المؤتمر السّابع والثّلاثين...، ص. ٤٩-٥٢.

(٢٥) راجع، سعود المولى، في الحوار والمواطنة...، ص. ٤٦٥

(٢٦) المصدر نفسه، ص. ٤٧٥.

(٢٧) راجع، سيّد عطاء الله مهاجراني، التّسامح والعنف في الإسلام، (ترجمة: سالم كريم)، رياض الريّس للكتب والنّشر، بيروت-لبنان، ٢٠٠١، ص. ٤٤.

(٢٨) راجع، رضوان السيّد، العنف الدّينيّ تجاه الآخر، وقائع المؤتمر السّابع والثّلاثين... ص. ٥٩-٦٤.

(٢٩) راجع، أبو بكر أحمد باقادار، العنف الدّينيّ من الدّاخل...، ص ٥٣-٥٧.

(٣٠) صحيفة «حريت دايلي نيوز» وهي تصدر بالانكليزيّة.

(٣١) دير ستوديون. تأسّس عام ٤٦٢ وهو من أهمّ الأديار في القسطنطنيّة.

(٣٢) راجع، حسين علي المصطفى، أدبيّات التّعايش بين المذاهب، بيسان للنّشر والتّوزيع، بيروت— لبنان، ٢٠١٣، ص. ٢٥٦.

(٣٣) راجع، محمّد سليم العوّا، الوحدة الإنسانيّة والتّعدّد الدّينيّ وجهة نظر إسلاميّة، وقائع المؤتمر السّابع والثّلاثين...، ٢٠٠٤، ص. ٦٠.

(٣٤) راجع، المجمع الفاتيكانيّ الثّاني، في عصرنا. بيان حول «علاقة الكنيسة بالدّيانات غير المسيحيّة»، رقم ١.

المصادر والمراجع

- **الإيمان بين الثّقافة والعقيدة والسّلطة هل من رؤى؟ وفي لبنان؟!** وقائع المؤتمر الخامس والثّلاثين، في سلسلة الشّأن العام في قضايا النّاس حاجات وأبحاث، تخطيط واستشراف، منشورات جامعة سيّدة اللويزة، لبنان، ٢٠٠٣؛
- **التّعليم المسيحيّ الكاثوليكيّ للشّبيبة،** منشورات مكتب الشّبيبة البطريركيّ، بكركي— لبنان، بيروت، ٢٠١٢.
- **الدين والدّنيا في المسيحيّة والإسلام،** أعمال الحلقة الصّيفيّة الأولى، جامعة البلمند، ١٩٩٦.
- **العنف حقائق وقضايا،** منشورات جامعة سيّدة اللويزة، زوق مصبح —لبنان، ٢٠٠٨.
- **العنف في النّصوص المقدّسة،** أعمال المؤتمر اللاهوتيّ الرّابع في الجامعة الأنطونيّة ٢٦-٢٧ حزيران ٢٠٠٩، منشورات الجامعة الأنطونيّة، ٢٠١٠.
- **المجمع الفاتيكانيّ الثّاني،** الوثائق المجمعيّة، نقلها إلى العربيّة يوسف بشارة، عبده خليفة، فرنسيس البيسري، طبعة ثالثة منقّحة،]د.م.[، ١٩٨٩.
- المصطفى، حسين علي: **أدبيّات التّعايش بين المذاهب،** بيسان للنّشر والتّوزيع، بيروت— لبنان، ٢٠١٣؛
- المولى، سعود: **في الحوار والمواطنة والدّولة المدنيّة،** دار المنهل اللبنانيّ، بيروت، ٢٠١٢.
- **حروب الأديان وسلامها، إشكاليّة صورة الله،** وقائع المؤتمر السّابع والثّلاثين، في سلسلة الشّأن العامّ في قضايا النّاس، حاجات وأبحاث، تخطيط واستشراف، منشورات جامعة سيّدة اللويزة، زوق مصبح- لبنان، ٢٠٠٤؛
- سميح الزّين، غسّان: **المسألة اليهوديّة،** بيسان للنّشر والتّوزيع والإعلام، بيروت-لبنان، ٢٠١٣.
- **معجم اللاهوت الكتابيّ،** دار المشرق، بيروت-لبنان، ١٩٨٨؛
- مهاجراني، سيّد عطاء الله: **التّسامح والعنف في الإسلام،** (ترجمة: سالم كريم)، رياض الريّس للكتب والنّشر، بيروت-لبنان، ٢٠٠١.
- فرادي، مارشال: **مارتن لوثر كينغ،** (ترجمة: سعيد العظم) دار السّاقي، بيروت، لبنان، ٢٠١٢؛

مقالات

إعلان قداسة بابوَين بحضور بابوَين مفارقةٌ تاريخيّة.. نبويّة؟!

الأب فادي بو شبل المريميّ
المرشد العامّ لجامعة سيّدة اللويزة



احتفلت الكنيسة الكاثوليكيّة بإعلان قداسة البابا الإيطاليّ يوحنّا الثالث والعشرين والبابا البولونيّ يوحنّا بولس الثاني، في ٢٧ نيسان ٢٠١٤، الموافق الأحد الجديد وعيد الرّحمة الإلهيّة، بمُشاركة البابَوين فرنسيس وبنديكتس السادس عشر.
البابا فرنسيس الّذي ترأّس الاحتفال هو مَن منح الإعفاء من إعلان عجيبةٍ بعد التّطويب للبابا يوحنّا الثالث والعشرين، لأنّ الكنيسة عَرَفت في هذا البابا الطّيّب مدى عيشه للإيمان والرّجاء والمحبّة بشكلٍ بطوليّ، ما تجلّى بالأخصّ في إعلانه المجمعَ الفاتيكانيَّ الثاني ربيعًا جديدًا للكنيسة.
*أمّا البابا يوحنّا بولس الثاني الّذي دامت خدمته البطرسيّة ٢٧ سنة، فقد مرَّت دعوى تطويبه في كلّ المراحل المُحدَّدة من قِبَل الكنيسة على مدى ٩ سنوات، بالرّغم من أنّ المؤمنين هتفوا يومَ وداعِه بأعلى أصواتهم: «قدّيسٌ حالاً»؛ وقد اعتمدت الكنيسة في قرارها على أعجوبة الشّفاء الّتي نالتها الراهبة الفرنسيّة **Marie Simon Pierre**، ٥١ عامًا، من داء الباركينسن Parkinson.*


وفي ما يأتي أضواء مِن وعلى سيرة القدّيسين:



البابا يوحنّا الثالث والعشرون

في الخامس والعشرين من تشرين الثاني عام ١٨٨١، أبصَر **أنجيلو جوزبّي رونكالّي** النّور، في منطقة Sotto il Monte من مقاطعة Bergamo؛ وهو الابن الثالث لعائلة جيوڤانّي باتيستا رونكالي وآنّا ماريّا مازولّي، المكوّنة من عشرة أولاد.
تميّزت هذه العائلة، التي تنتمي إلى طبقة الفلاّحين الوُدعاء، بإيمانِها وصلابة تقواها الشّعبيّة؛ وهو ما بثّهُ الوالِدان في أولادِهما.

ككلّ الأطفال، بدأ **أنجيلو** دراسته في مدرسة الضّيعة، ثمّ انتقل إلى الإكليريكيّة في Bergamo سنة ١٨٩٢، وكان له من العمر ١٢ سنة.
بعد ٨ سنوات، انتقل إلى روما ليُتابع تنشئته الكهنوتيّة؛ إلاّ أنّه، وبسبب الخدمة العسكريّة، يتوقّف عن الدّراسة ما بين سنتَي ١٩٠١-١٩٠٢.
في ١٣ حزيران، يوم عيد القدّيس أنطونيوس البادوانيّ، نالَ إجازة الدّكتوراه في اللاهوت، وكان في اللجنة الفاحِصة مَن أصبح البابا بيّوس الثاني عشر.
في ١٠ آب ١٩٠٤، نالَ درجة الكهنوت المُقدَّس.
وعُيِّن بعد سنة ١٩٠٥ سكرتيرًا الأسقف Bergamo، المطران جاكومو راديني — تديسكي، وبقيَ معهُ حتّى وفاتِهِ سنة ١٩١٤.
تأثّر كثيرًا بالأسقف الذي خَدم، لما شاهَدَ فيه من التزام من دون حدود، هو الذي كان يدفَع الكاثوليك للمُشاركة في حياة البلاد السياسيّة.
وفيما كان سكرتيرًا للأسقف، كان يُعلِّم مادّة تاريخ الكنيسة في الإكليريكيّة في Bergamo.
مع بدء الحرب العالميّة الأولى، كان في طليعة العاملين في الحقل الصحيّ العسكريّ، كما في الحقل الروحيّ للعسكريّين برتبة مُلازم.
بعد الحرب، عادَ إلى Bergamo، حيثُ أنشأ بيت الطّلبة، ليستقبل فيه الوافِدين من الريف.
واهتمَّ بالإرشاد الروحيّ في الإكليريكيّة.
في كانون الأوّل ١٩٢٠، دُعيَ إلى روما للانضمام إلى مجمع انتشار الإيمان، الذي كان يرأسهُ الكردينال ڤون روسوم، وعُيّنَ سكرتيرًا لهذا المجمع.
في سنة ١٩٢٠، عيَّنَهُ البابا بنديكتوس الخامس عشر Prelato Domestico.
فكان عليه أن يزور الأساقفة الإيطاليّين، ما جعلَهُ يتعرَّف إلى وَضع الكنيسة في إيطاليا.

في ١٩ آذار ١٩٢٤، عيد مار يوسف، رقّاه البابا بيّوس الحادي عشر إلى درجة الأسقفيّة، وعيّنَهُ زائرًا رسوليًّا على بلغاريا، حيثُ أكثريّة الناس من الكنيسة الأرثوذكسيّة.
في تشرين الثاني ١٩٣٤، عُيِّنَ مدبِّرًا رسوليًّا على النيابة البابويّة للقسطنطينيّة وإسطنبول، حيثُ الدّولة الإسلاميّة باتت تنحو نحو الدّولة المدنيّة. ورئس في الوقت عينه البعثةَ الرّسوليّة إلى اليونان، التي هي في نِزاع مع تركيّا حول قبرص وسِواها، وعلاقاتها بارِدةٌ مع الكنيسة الكاثوليكيّة.
هناكَ، استطاعَ الأسقف رونكالي أن يُعمِّق معرفتَهُ بالعالَمين الأرثوذكسيّ والإسلاميّ.
في ٦ كانون الأوّل ١٩٤٤، عيَّنَهُ البابا بيّوس الثاني عشر سفيرًا بابويًّا لدى باريس، وكان لهُ من العمر ثلاثة وستّون عامًا؛ فكان عليهِ أن يخلُفَ مباشرةً المطران ڤاليري، الذي اعترض عليه ديغول بسبب تعاونِهِ مع حكومة ڤيشي، ما جعَلَهُ يُواجِهُ أوضاعًا حسّاسة، استطاعَ أن يتخطّاها بفرادة أُسلوبِهِ المُتواضع.
في سنة ١٩٥٣، عيّنهُ البابا كاردينالاً بطركيًّا على أبرشيّة البندقيَة (Venise)، حيثُ مَكَثَ حوالى سبع سنوات، كان فيها خيرَ راعٍ لها.
قامَ بزيارة رعائيّة للأبرشيّة، فبارَكَ معابِدَها كلّها، ودَفَعَها نحو تحقيق سينودُس خاصّ بها.
ترأّس مسيرات حَجّ عديدة إلى لورد سنة ١٩٥٤، وسِواها من أماكن مُقدّسة مثل لويولا، خاڤير، بوغونيا، كوميلياس، كوڤونغا، سانتياغو دي كومبوستيلا، سالامنكا، البا دي كوترمس، ساراغوزا، مونتسرات، ولورد في آذار ١٩٥٨ ليُكرِّس كنيسة البابا بيّوس العاشر، ثمّ إلى فاطيما في أيّار ١٩٥٦ ليُمثّل البابا في الذّكرى الخامسة والعشرين لتكريسِ البرتغال لقلب مريم الطّاهر.

كما زار بيروت كمندوب بابويّ لرئاسة المؤتمر المريميّ الوطنيّ، وحجَّ إلى مراكز مريميّة مثل Einsiedeln (أينسيدلن في سويسرا) وMariazell (ماريازيل في النمسا)، Czestochowa (وتشستوكوفا في بولونيا).
وهو اعتادَ أن يمضي فرصَهُ في أرضه الأمّ Sotto il Monte، حيث كان إخوته لا يزالون يعملون.
بعد انتقال البابا **بيّوس الثاني عشر** إلى بيت الآب السماويّ، كان عليه الحضور إلى روما للمُشاركة في الكونكلاف **(Conclave)** مجمع الكرادلة الانتخابيّ.
وإثر مُشاوراتٍ ومُباشرةٍ للانتخابات، وتحديدًا في ٢٨ تشرين الأوّل ١٩٥٨، انتُخبَ خليفة للقدّيس بطرس نائبًا للمسيح على الأرض، وكان أصبح في السابعة والسبعين من عمره.

أطَلَّ على الشّعب باسمِ يوحنّا، الاسم المُحبّب جدًّا على قلبِهِ، ليس لأنّ والده يُدعى كذلك وحسب، بل لأنَّ هذا الاسم هو أيضًا الأكثر شيوعًا بين الباباوات.
عُمرُهُ جعل الكثيرين يعتقدون بأنّه بابا مرحلة انتقاليّة، ولن تكونَ حبريّتهُ طويلة. وإذ بالمُدّةِ التي يُمضيها في خدمةِ كُرسيّ بُطرُس تتميّز بالتّجدُّد والنّشاط، بفعل أنّه أرادَ أن تنفتحَ الكنيسة على البشريّة، وتكونَ معنيّة بعلامات الأزمنة.
فها هو في إرشادِهِ الأوّل يرسُمُ الخطوطَ الأساسيّة لِحبريّتِهِ: مُساعدة العالم للبحث عن الحقيقة والوحدة والسّلام.



ولذلك جاءت دعوتُهُ إلى مجمع مسكونيّ في ٢٥ كانون الثاني ١٩٥٩، فإذا هي مُبادَرة جوهريّة واستثنائيّة مُستقبليّة المفاعيل.
قبلَ ذلك كان عمل على سلسلة أمور تُساهم في التّجديد والنّهضة، فعيَّنَ في ١٧ تشرين الثاني ١٩٥٨ الكاردينال Tardini أمينَ سرٍّ لدولة الفاتيكان، بعدما ظلَّ هذا المنصب شاغِرًا ما يُقارِبُ الأربع عشرة سنة.
وفي ١٥ كانون الأوّل، رفَع إلى مصافّ الكرادلة ثلاثة وعشرين أسقفًا، بينهم ١٣ من إيطاليا وحدها، فتخطّى بذلك العدد الذي كان البابا سيكستس الخامس رسَمَهُ سنة ١٥٨٦.

وبين هؤلاء الكرادلة كان خليفتُهُ على أبرشيّة البندقيّة الكاردينال جيوڤاني باتيستا مونتيني، الذي خلَفَه أيضًا على كُرسيّ بطرس باسم البابا بولس السادس.
وفي السّنة التالية عيّن ثمانيةً جُدُدًا، ثمّ عشرة في سنة ١٩٦٠، كان من بينهم، وللمرّة الأولى في تاريخ الكنيسة، كاردينال يابانيّ هو Peter Tatsuo، وفيلبينيّ هو Rufino J. Santos، وأفريقيّ هو Rugambrwa. وقد هدف بهذه التّعيينات أن يُظهرَ شموليّة الكنيسة وتجدُّدَها.
أمّا في ما يخُصُّ إعلانَ المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، فكان همُّه فيه أن يدرُسَ موضوعَ الكنيسة في عالمِ اليوم، وأن تأتي الدّراسة بتوجُّهٍ مُنفتِح وتفاؤليّ.
قبل أسبوع واحد من إطلاق المُبادرة، خرج البابا يوحنّا ٢٣، وللمرّة الأولى منذ البابا بيّوس التاسع، من روما إلى لوريتو وأسّيزي ليُصلّي من أجلِ نجاحِ المجمع.

في ١٣ أيّار ١٩٦١، أطلق إرشادَه الأوّل «أمّ ومُعلِّمة»، الذي يُعتبر من أهمّ الوثائق حولَ عقيدة الكنيسة الاجتماعيّة. وفيه أوضح رسالة الكنيسة، التي لا تشمُل أبناءها المؤمنين فحسب، وإنّما تتخطّاهم لِتُعنى بتطوّر الشّعوب، مُذكِّرًا بتعاليم البابا لاون الثالث عشر.
إنّ هَمّ البابا يوحنّا ٢٣ الكبير كان وحدةَ المسيحيّين؛ فلم يكُن صدفةً أنّهُ أعلَنَ افتتاح المجمع المسكونيّ في أسبوع الصّلاة لأجلِ وحدةِ المسيحيّين.

في الأوّل من كانون الأوّل ١٩٦٠، استقبَلَ رئيس أساقفة كانتربري Canterbury للكنيسة الأنغليكانيَة، فاستقطَبَ اللقاءُ اهتمامًا كبيرًا، وأيقظَ رجاءً جديدًا.
وبعد ستّة أشهُر، وتحديدًا في الخامس من أيّار ١٩٦١، استقبل قداستهُ الملكة إيزابيل الثانية وزوجَها دوق أدنبره **Edinburg**(١) .
وفي سنة ١٩٦٢، استقبل المسؤول عن الكنيسة البروتستانتيّة في اسكتلندا، والمسؤول عن الكنيسة الأسقفيّة الأميركيّة (Episcopal church of the United States).

أنشأ يوحّنا ٢٣ مركزًا يهتمُّ بشؤون وحدة المسيحيّين، فإذا هو خُطوة عظيمة في سبيل الحَرَكة المسكونيّة. وقد كلَّف الكاردينال Bea اليسوعيّ، الذي كان رئيس المعهد البيبليّ ومُعرِّف البابا بيوس الثاني عشر، مهمّةَ إدارته.
وفي حزيران ١٩٦٠، استقبل في لقاء خاصّ مُمثّل اليهود Jules Ishaac، واقترح عليهِ التّعاون مع الكاردينال Bea.
في ١١ نيسان ١٩٦٣، يوم خميس الأسرار،

---

(١) إدنبره هي اسم المدينة، ودوق أدنبره هو لقب زوج الملكة أو زوجة الملك بحسب البروتوكول الانجليزيّ.

أطلقَ إرشادَه الرّسوليّ الأخير والأكثر شهرةً «على الأرض السّلام»، فحَمَلَ جديدًا آخر، وهو أنّه لم يُوجِّه فقط إلى الأساقفة والإكليروس والمؤمنين، وإنّما وأيضًا وللمرّة الأولى إلى ذوي الإرادة الصّالحة.
أطلقَ البابا **يوحنّا ٢٣** جائزة للسّلام، توخّى من خلالها أن يسعى النّاس إلى العيش في الحقيقة والعدالة والمحبّة والحريّة. وبما أنّه كان شاهدًا للحربَين العالميّتين، فقد أصبح المُدافعَ الأوّل عن السّلام الذي يمنح الحريّة الحقّة لبَني البشر.
كُلّ ما كان يسعى إليه هذا **البابا الطيّب** هو إظهار الكنيسة الخادِمة، والصّديقة للبشر، والمتنبّهة لعلامات الأزمنة، ومُوزِّعة الرّحمة الإلهيّة من خلال عَيش الأخوّة والشّركة.

نعم، لقد تطلَّع هذا البابا إلى أن تكون الكنيسةُ حاضِرةً وخادِمةً لِعالَم اليوم، وكان بشخصِه يعيش ما يُريد من الكنيسة أن تعيشه. في كلّ خدمته، أظهر ذاته رجُلَ إيمان؛ وقد مارَسَ الرّحمة والمحبّة باندفاع كبير. بعد نزاعه الطّويل، انتقل إلى بيت الآب في الثالث من حزيران ١٩٦٣.
بَكَتْهُ الكنيسة التي أحبّتهُ، ودفنَتْهُ بالقربِ من البابا بيّوس الثاني عشر.
فتَحَ دعوى تطويبه البابا بولس السادس سنة ١٩٦٥، وأعلَنَهُ البابا يوحنّا بولس الثاني طوباويًّا في ٣ من أيلول ٢٠٠٠، وطَلَبَ أن يُحتفَل بعيدِهِ في ١١ تشرين الأوّل من كلّ عام.
واليوم يرقُدُ جثمانه في بازيليك القدّيس بطرس في روما، حيثُ يقف المؤمنون أمامه للصّلاة والتماس النِّعَم.

يُعتبر البابا **رونكالي**، يوحنّا الثالث والعشرون، من الباباوات الأكثر شعبيّة ومحبّة من النّاس في القرن العشرين.
خدَمَ كُرسيّ بطرس خمس سنوات، أطلَقَ خلالَها بالأخصّ فكرة المجمع الفاتيكانيّ الثاني، وافتتحهُ في ١١ تشرين الأوّل ١٩٦٢، وكان من ثمارِهِ أنّهُ فتَحَ أبوابَ الكنيسة ونوافِذَها على عَمَل الروح القدس المُجدِّد والمُحيي.
مَنَحَنا الله شفاعة النِّعَم اللازمة للتجدُّد في الإيمان والرّجاء والمحبّة.

المرجع:

Juan XXIII, Diario del alma, Biblioteca clásicos cristianos, San Pablo, España, 2008.



البابا يوحنّا بولس الثاني

أيقونة مريم

منذ انتخابه حبرًا أعظم، حمل هذا البابا البولونيّ إلى الكنيسة نفحةً مريميّة قلَّ نظيرها، بها أضفى على الكنيسة الجامعة تجدُّدًا عميقًا للروحانيّة المريميّة.
لم يكن هذا البابا مجرّد مُفسِّرٍ للعقيدة المريميّة، إنّما أعطى مجالاً جديدًا للتّفكير اللاهوتيّ وللتّعليم، خصوصًا في ما يخصّ الروحانيّة المريميّة.
وإنّنا بحقّ، نستطيع القول أنّ الكريسما الجديدة الّتي أتت بها حبريّة البابا يوحنّا بولس الثاني، هي كريسما مريميّة بامتياز.
والكريسما هي عطيّة يمنحها الروح القدس في زمن معيّن من أجل الخير العامّ.
البابا يوحنّا بولس الثاني تلميذ حقيقيّ ليسوع المسيح المعلّم الحقيقيّ. فيسوع كشف عن سرّ مشيئته «بواسطة أعمالٍ أجراها، وأقوالٍ ساقها؛ وكلاهما وثيقُ الارتباط. فالأعمالُ التي عملها في تاريخ الخلاص أوضحت تعاليمه، ووطّدت مدلول كلامه. كما أنّ الأقوال التي قالها أشادت بأعماله، وأظهر ما فيها من تدبير يفوقُ الادراك».(٢)

لقد عمل البابا بكلامه، وأوضح مدى تعلّقه بأمّه العذراء مريم، من خلال تعاليمه الّتي ألقاها حول سرّها، وأعماله بالتكرّس لها، وزياراتة لمزاراتها في العالم، ووضع حرف اسمها على شعاره الحبريّ، ما جعلنا نحن أبناء الكنيسة نوجّه أنظارنا بمحبّةٍ بنويّةٍ نحو هذه الأمّ القدّيسة.
هل نستطيع أن نتأمّل أو نتصوّر هذا البابا المصلّي، من دون أن تلمع في بالنا سُبحة العذراء في يده؟
هل يمكننا أن نفكر به، دون أن يخطر في بالنا شعاره: «كُلّي لكِ».
هل وجدناه يومًا يقوم بزيارة رسوليّة أو بحجٍّ روحيٍّ، ولم يكن له وقفة في مزارٍ مريميّ؟
إن كانت حركاتُنا وتصرّفاتُنا الخارجيّة تُظهر ما في داخلنا من عواطف، فقداسة البابا لم يترك مناسبة إلاّ وعبَّر فيها عن تعلّقه البنويّ بأمّ الله.
وكما أعتقد، إنّ قداسة البابا أرادَ أن يُعطي الكنيسة الجامعة طابعًا مريميًّا، لأنّ هناك الكثير من المفكّرين يعتقدون أنّ إكرام العذراء





هو حاجةٌ لغير المثقّفين أو البُسطاء، فيما الحقيقة هي أنّ العذراء مريم هي فعلاً صورة الكنيسة بإيمانها ورجائها ومحبّتها، ولقد قالها البابا بولس السادس صراحةً: «إن لم نكُن مريميّين، فلا نستطيع أن نكون مسيحيّين».(٣)

الشعار الذي اتّخذه البابا

إنّ قوامَ الشعار هو الصليب وحرف M كبير، تذكيرًا بحضور مريم تحت الصليب ومشاركتها الأموميّة والمميّزة في سرّ الفداء؛ وإذا كان ثمّة فراغ فهوليكون مكانًا لكلّ تلميذ حبيب للربّ يسوع.
وقد تمّمه بعبارة: «كُلّي لكِ»، «Totus tuus»، المستوحاة من القدّيس لويس ماري غرينون دو مونفور، صاحب كتاب: «الإكرام الحقيقيّ للعذراء الفائقة القداسة»، الذي قرأه البابا (كارول فويتيلا) أثناء عمله في أحد المصانع البولونيّة، وكان له التأثير الكبير على حياته، إن لم نقل كان نقطة التحوّل الكبرى في حياته.

وقد عرف من قَبل تأثّرًا كبيرًا بالعذراء السوداء Czestochawa، في معبدها الشهير على أرض Gracovia، التي يؤمّها البولونيّون منذ أجيال، فعبّر عن ذلك في كتابه **العبور إلى الرجاء** (صفحة ٢٨٠) بقوله «كان أوّل وأقدم شكل من أشكال اتحادي بالعذراء القدّيسة، صلاة طفولتي في كنيسة فادوفيتش الرعائيّة، أمام صورة سيّدة المعونة الدائمة، المرتبطة بالتقليد الكرمليّ... منذ طفولتي ارتباطُ تعبّدي المريميّ ارتباطٌ وثيقٌ بالبعد المسيحانيّ».(٤)

لقد آمن البابا أنّ التكرُّس الحقيقيّ لمريم العذراء، يقود حتمًا إلى التكرُّس ليسوع؛ فعندما يقول كُلّي لكِ، وكأنّه يريد: ومن خلالِكِ ليسوع. لأنّه عرف جيّدًا أنّ الوقوف تحت قدَمَي الصليب، حيث يسوع معلّقٌ من أجلنا ومن أجل خلاصِنا، يجعلنا نسمع منه حتمًا ما قاله للتلميذ الحبيب: «هذه أمُّكَ» (يو ١٩/٢٧)، وما قاله لأمّه «هذا ابنُكِ» (يو ١٩/٢٦).

هذا المشهد الإنجيليّ عاشه هو طوال أيّام حياته؛ ويشهد على ذلك ما قاله في كتابه: **العبور إلى الرجاء**: «ينبغي على كلّ منّا أن يعي أنّ التعبّد المريميّ لا يعبّر عن تحفّز في القلب، وميل عاطفيّ فحسب، بل يستجيب للحقيقة الموضوعيّة حول أمّ الله. فمريم هي حوّاء الجديدة التي أقامها الله قرب المسيح الذي هو آدم الجديد، منذ البشارة حتّى ليلة الميلاد في بيت لحم، وفي عرس قانا الجليل، وعلى أقدام الصليب في الجلجلة، وحتّى في اجتماع الرسل يوم العنصرة: فأمُّ المسيح الفادي هي أمّ الكنيسة».(٥)

البعد المريميّ في حياة البابا

يُلاحَظ هذا البعد المريميّ من خلال إكرامه الدائم لأمّ الله.

هذا الإكرام حملهُ إلى النُّضج الروحيّ الأكبر، حسبما قال ذات يوم، وكأنّي به يضع هذا الأساس لحياته الروحيّة، وعليه يبني كلّ حياته؛ فهو مقتنعٌ أنّ كلّ تلميذ للمسيح، يجب أن يتلقّى من المعلّم الإلهيّ تلك الوصيّة الغالية: مريم، ويأخذها إلى بيته.

اكتشافُ ذواتنا في وجه يوحنّا التلميذ الحبيب، يحملنا إلى وعي أعمق، وحاجة ملحّة، لنقبل في قلوبنا وحياتنا أمَّ الفادي.

وهذا ما جاء في الرسالة العامّة **أمّ الفادي**: «يمكن القول أنّ هناك قياسًا بين الأمومة «على صعيد النّعمة»، وبين ما يميّز على صعيد الطبيعة، العلاقة بين الأمّ وولدها. وفي هذا الضوء، يمكننا أن نفهم أكثر صيغة المفرد التي استعملها المسيح في وصيّته على الجلجلة في تعبيره عن الأمومة الجديدة التي خصّ بها والدته، والتي تتناول إنساناً بمفرده: «هوذا ابنُكِ». وعلاوة على ذلك، نتبيّن في هذه الكلمات، بوضوح كلّيّ، سبب هذا البعد المريميّ في حياة تلاميذ المسيح، ليس فقط في حياة يوحنّا الحاضر في تلك الساعة عند قدمي الصليب مع والدة معلّمه، بل في حياة كلّ تلميذ للمسيح، وكلّ مسيحيّ. إنّ الفادي يستودع التلميذ أمّه، وفي الوقت نفسه، يعطيه إيّاها أمًّا له. فأمومة مريم، التي أضحت للإنسان إرثًا، هي عطيّة، عطيّة يقدّمها المسيح نفسه لكلّ إنسان في شخصه. والفادي يستودع يوحنّا مريم، ويستودع مريم يوحنّا. فعند قدمي الصليب، تبدأ تقدمة الإنسان ذاته لأمّ المسيح، تقدمة عُبّر عنها، بطرائق مختلفة، في تاريخ الكنيسة».(٦)



أمومة مريم الروحيّة، تجعلنا نختبر مدى شفاعتها أمام الابن الإلهيّ؛ فهي بحضورها إلى جانبه كما إلى جانبنا، تحملُ إليه احتياجاتنا، وتحمل إلينا نِعَمَهُ وعطاياه.

البصمة المريميّة

ترك لنا البابا في كلّ تعاليمه وعظاته وإرشاداته الرسوليّة ورسائله، بصمةً مريميّة مميّزة، وكأنّه أراد بذلك أن يوجّه أنظار المؤمنين بشكل واضح، إلى العذراء القدّيسة مريم أمّ الفادي.
إلى الّتي أصبحت «طوباويّة لأنّها آمنت».(٧)

إلى مَن عاشت الإيمان والرّجاء والمحبّة.

إلى الّتي كانت تسمعُ كلَّ شيءٍ وتحفظهُ في قلبها.
وكأنّي بذكرِ مريم في كلّ لقاءاته مفتاحٌ، يجعلنا نرى بعين أمّ الله أسرارَ الله والكنيسة والكون بأسره.

هذا الطابع المريميّ، جعل قداسة البابا يكرّس ثلاث سنوات من لقاءاته الأسبوعيّة للمؤمنين، يُعلّم التّعليم المسيحيّ المريميّ، بشكلٍ أوسع ممّا علّم من قَبلُ أسلافه.

الرسالة العامّة: أمّ الفادي

في هذه الرسالة الصادر بتاريخ ٢٥ آذار ١٩٨٧، أراد يوحنّا بولس الثاني أن يترك لنا تعليمًا مريميًّا، يُعبِّر بوضوح عن أفكارهِ وشعورهِ المريميَّين، بُغية إيقاظ روحانيّةٍ صلبةٍ وضروريّةٍ لشعبِ الله، مبنيّةٍ على التّقليد الكنسيّ وتعاليم المجمع الفاتيكانيّ الثاني.

السنة المريميّة ١٩٨٧-١٩٨٨

قبل ثلاث عشرة سنة من الاحتفال في اليوبيل الكبير للتجسُّد الإلهيّ، أرادَ البابا أن يحمل الكنيسة كلّها على التّفكير بالعلاقة الّتي تربط أمَّ الله بالإنسان، في أيِّ مكانٍ وزمان.

وقد أراد إعلان السنة المريميّة، لتكونَ بمثابة الاستعداد ليوبيل ٢٠٠٠.

وفيها دعانا إلى عيش الإيمان وتعميق المحبّة، بُغيةَ الوصول إلى التكرُّس الكامل ليسوع على يدَي مريم، كوسيطة ممتازة من أجل عيش مواعيد العماد بأمانة.

ذكّرَ الكنيسة بأسرِها بما لمريم من دورٍ أساسيٍّ في تدبير الله الخلاصيّ، ومن مُشاركة في الفداء، وفتَحَ أعيُنَ

المؤمنين على أصالة الروحانيّة المريميّة.

سنة اليوبيل الكبير

من المستحيل أن يكون الاحتفال باليوبيل الكبير: ٢٠٠٠ سنة على تجسُّد ابن الله، من دون الحضور المميَّز للعذراء مريم؛ لأنّ هذا اليوبيل يُذكِّر بولادة المخلّص، وبالتالي هذه الولادة مُرتبطة بشكلٍ وثيقٍ بالعذراء مريم، فمنها أتى يسوعُ الفاديّ إلى العالم، وهي مَن قدَّمتهُ ولا تزال تحملهُ إلينا.

وفيما نحن ننظُرُ إلى المسيح المولود منذ ألفي عام بالجسد، لا بدَّ من النّظر إلى أُمِّه الكليّةِ القداسة والبهاءِ مريم.

وما الاحتفالُ بالسنة المريميّة قبل حوالى ١٣ سنة، إلاّ احتفالٌ بالألفيّة الثانية لولادة مريم الّتي اختارها الآب السماويّ، لتكونَ أُمًّا لابنه الوحيدِ يسوع المسيح.
وظهور مريم في أُفقِ التاريخ الخلاصيّ هو إعلان لاقترابِ «ملء الأزمنة»، أي الوقت الّذي اختارَهُ اللهُ ليُرسلَ ابنهُ «مولودًا من امرأة» (غلا ٤/٤)، هذا الـ«عمّانوئيل» الّذي أتى إلى العالم ليُنيرَ كلّ إنسان (يو ٩/١).

وحضورُ مريم هو بمثابة طلوع نجمة الصباح، الّتي تشيرُ إلى شروقِ الشّمسِ الحقيقيّةِ، يسوع ابنِ الله.

ومريم هي أيضًا تلك السحابة الّتي رآها إيليّا النبيّ على جبل الكرمل، وكانت تحمل النّدى الإلهيّ الّذي سيروي الأرض العطشى.

في هذه السنة اليوبيليّة، أراد البابا أن يَلفُتَ أنظارَنا نحن المؤمنين أبناءَ الكنيسةِ المُقدّسة، إلى مريم العذراء الطّاهرة.

وفيما هو يقوم بزيارة إلى فاطيما في شهر أيّار المكرَّس لإكرام العذراء، أعلن تطويب كلٍّ من الطفلين جاسينت وفرنشيسكو، اللذين قَبِلا ظهورات العذراء عام ١٩١٧ مع أختهما لوسيا الّتي كانت لا تزال على قيد الحياة، ضمن أحد أديار الكرمليّات في البرتغال. وأثناء الاحتفال الّذي أُقيم في ١٣ أيّار سنة ٢٠٠٠، ترك قداستُهُ خاتمه عند قدمي العذراء مريم.

وفي الثامن من شهر تشرين الأوّل، شهر الورديّة المقدّسة، قام البابا بزيارة جديدة إلى فاطيما ليجدّد فعل التكرّس للعذراء مريم حيث قال: «فرح اليوبيل لا يكتمل، من دون التطلّع إلى الّتي، بطاعة كاملة للآب، وَلَدَت».

سنة الوردية المقدّسة ٢٠٠٢-٢٠٠٣

لم يكن إكرام البابا للعذراء مريم بالكلام وحسب، وإنّما بالصلاة أيضًا.

فهو من أدخلَ عادةَ صلاةِ المسبحة كلّ أوّل سبت من الشهر إلى الفاتيكان. وهو الذي توّج أسرار الورديّة بأسرارِ النّور الخمسة. وهو الّذي ثبّتَ أهميّةَ صلاةِ الورديّة، هذه الصلاة البسيطة الّتي يفهمها الصغار والكبار، البُسطاء والمثقّفون.

وقد كتب: «إذا ما أُعيد اكتشافُ الورديّة في معناها الكامل، فإنّها تقودُ إلى قلب الحياةِ المسيحيّةِ بالذات»، وأضاف: «دعوتُ شعبَ الله كي يعاود وينطلق من المسيح. وشعرتُ بضرورة تطوير الفكرة حول الورديّة، كتتويجٍ مريميّ لتلك الرسالة الرسوليّة «نحو ألفيّةٍ جديدة»، لأَحُثَّ على تأمُّل وجه المسيح برفقة أُمّه القدّيسة وفي مدرستها. تلاوة الورديّة في الواقع ليست شيئًا آخر غير التأمُّل مع مريم في وجه المسيح».(٨)

المسبحة

في الفصل الثاني من الرّسالة الرسوليّة **ورديّة مريم العذراء**، يقول البابا أنّ الورديّة: «موجز الإنجيل»(٩). ويتابع: «في مسيرة الورديّة الروحيّة المؤسَّسة على التأمّل المستمرّ -برفقة مريم- في وجه المسيح، نحن مدعوّون إلى متابعة هذا المثال الّذي يتطلّب أن نتشبّه به بفضل ارتياحٍ نستطيع أن نصفَه «بالوديّ». إنّه يجعلُنا ندخلُ بشكلٍ طبيعيٍّ في حياة المسيح «ونتنفّس» مشاعرَه، إن صحَّ التّعبير».

ويستشهد البابا في هذا الصدد بقول للطوباويّ Bartollo Longo: «كما أنّ صديقين يتواجدان غالبًا معًا، ينتهي بهما الأمر إلى أن يتشابها في طريقةِ العيش، كذلك، نحن أيضًا، إذا تكلَّمنا بألفةٍ مع يسوع ومع العذراء، بواسطة تأمُّل أسرارِ الورديّة، وبإنشائنا معًا حياةً واحدةً بالمناولة، نستطيعُ أن نُصبحَ بقدرِ ما تسمحُ بذلك حقارتُنا، شبيهينَ بهما، ونتعلَّم بأمثالهما السّامية، أن نحيا بشكلٍ متواضعٍ وفقيرٍ ومستترٍ وصبورٍ وكامل».(١٠)

لم تكن صلاةُ الورديّةِ حديثةَ العهدِ في حياةِ البابا، إنّما وبحسبِ قولِه، تعودُ إلى سنواتِ الصِّبا، حيث كان لها مكانةٌ مهمّةٌ في حياتِه الروحيّة.
نعم. لقد شدّد على أهميّة هذه الصّلاة، الّتي تجعلُنا نقبلُ فيضَ النِّعَم من يدَي المسيح الفادي ونختبر وساطة أمومةِ مريم. والحقّ أنّ مَن أُوتي نعمةَ أن يلتقيَ البابا شخصيًّا، فإنّ هديّةَ قداستِه له هي دائمًا مسبحةُ العذراء مريم، لأنّه يعتبرها الصّلاة الفُضلى ببساطتِها وعُمقِها.

التكرّس لمريم

حدَّدَ **القدّيسُ لويس ماري غرينيون دومونفور** أنَّ التكرُّسَ لمريم هو عطاء، فقال: «إنّ تكرُّسَنا يقومُ في عطاءِ الذاتِ بشكلٍ كاملٍ للقدّيسة مريم، لكي نكونَ بكليّتنا ليسوعَ من خلالها».(١١)

والبابا الذي تأثّر جدًّا بهذا القدّيسِ، أرادَ أن يحرِّكَ قلوبَ المؤمنين، ويحُثّهُم على تكريسِ ذواتِهم لخدمةِ الله في عالمٍ تجاهلَ اللهَ وأرادَ العيشَ من دونِه.
إن كان التكرُّسُ عهدًا، فالبابا بدأ بذاته ليكونَ القدوةَ والمثالَ لكلِّ أبناءِ الكنيسةِ حتّى يستطيعَ الجميعُ الوصولَ إلى المسيح يسوع من خلالِ العذراء مريم. من هنا، كان التكرُّسُ جزءًا أساسيًّا من برنامجِ حياته، على الصّعيدَين الروحيّ والرعائيّ.

وخلال زيارتِه إلى بولونيا بعد انتخابه حبرًا أعظمَ سنة ١٩٧٩،قال عند قدمَي العذراء السوداء: «أنا رجلٌ صاحبُ ثقةٍ كبرى، وقد تعلّمتُ هنا أن أكونَ هكذا. هنا تعلّمتُ أن أتحلّى بالثّقةِ في الصّلاةِ والتأمُّلِ أمامَ أيقونةِ العذراء الكبرى، التّلميذةِ الأولى الّتي قالت: «ليكُن لي بحسبِ قولِك» (لو ١/٣٨).(١٢)

وبما أنّ البابا أدركَ أنّ يسوعَ ذاتَهُ هو مَن عُهِدَ بهِ إلى عنايةِ مريم الأموميّة، فقد كان من الطبيعيّ أن يكونَ جوابُه على هذا الحبِّ بالتكرُّس، أي بوضعِ الذّاتِ في الخدمةِ الكاملةِ نحو يسوعَ وأُمّه.

ولأنّ مريمَ أُعطيَت أمًّا له من قِبَل المعلِّم الإلهيّ، فمن الطبيعيّ أن يقومَ التّلميذُ بهذا «التّسليم».

التّسليمُ هو جوابُ الحُبِّ على الحُبّ. والبابا يعرف كم تحتاجُ الكنيسةُ إلى التّدخُّلِ المباشرِ من العذراءِ لتنتصرَ على كلّ شرّ، وتصِلَ إلى الميناء الأمين يسوع المسيح. ومَن أفضلُ من مريم ليقومَ بهذه المهمّة؛ فمن خلالها، أتى المسيحُ إلينا ومن خلالِها نصِلُ نحنُ إليه.

الخاتمة

أعودُ لأُؤكِّد أنّ كلّ كريسما هي عطيّة من الرّوح القُدُس لخير الكنيسةِ بأسرِها. وعطيّةُ الروح للبابا، أن يكونَ أيقونةً مريميّةً في قلبِ الكنيسةِ الكاثوليكيّة. فهو خليفةُ بطرس الّذي يجتمع مع أساقفة العالم خلفاء الرّسل، بشركة ومحبّة في الإيمان، ويسهر برفقتهم على رعيّة المسيح التي تحجّ نحو الوطن السماويّ.



(٢) المجمع الفاتيكانيّ الثاني، دستور عقائديّ في الوحي الإلهيّ، منشورات المكتبة البولسيّة، طبعة أولى، ١٩٩٢، رقم ٢.
(٣) Pablo VI, homilía en el Santuario de nuestra Señora de Bonaria, 24 de Avril de 1970.
(٤) يوحنّا بولس الثاني، العبور إلى الرجاء، منشورات اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام، المركز الكاثوليكيّ للإعلام، لبنان، ١٩٩٤، صفحة ٢٧٩.
(٥) يوحنّا بولس الثاني، العبور إلى الرجاء، منشورات اللجنة الأسقفيّة لوسائل الإعلام، المركز الكاثوليكيّ للإعلام، لبنان، ١٩٩٤، صفحة ٢٨٠.
(٦) يوحنّا بولس الثاني، أمّ الفادي، رسالة عامّة عن الطوباويّة مريم العذراء، حاضرة الفاتيكان، ٢٥ آذار ١٩٨٧، رقم ٤٥.
(٧) بنديكتوس السادس عشر، باب الإيمان، رسالة رسوليّة على شكل رسالة بابويّة تلقائيّة، روما، ١١ تشرين الأوّل ٢٠١١.
(٨) يوحنّا بولس الثاني، ورديّة مريم العذراء، رسالة رسوليّة، حاضرة الفاتيكان ٢٠٠٢.
(٩) يوحنّا بولس الثاني، ورديّة مريم العذراء، رسالة رسوليّة، حاضرة الفاتيكان ٢٠٠٢، صفحة ٢٥.
(١٠) يوحنّا بولس الثاني، ورديّة مريم العذراء، رسالة رسوليّة، حاضرة الفاتيكان ٢٠٠٢، رقم ١٥.
(١١) القدّيس لويس- ماري غرينيون دو مونفور، الإكرام الحقيقيّ للعذراء الفائقة القداسة، منشورات جماعة «أمجاد مريم البتول» الكاثوليكيّة، ٢٠١٠.
(١٢) La Dimensión Mariana Del Siervo De Dios Juan Pablo II, Un carisma mariano para la Iglesia, Madre Adela Galindo,SCTJM, www. corazones.org.

الخلفيّات الاقتصاديّة للمواجهة الروسيّة- الأوكرانيّة

د. لويس حبيقة



السياسة وحدها لا تحرّك الجيوش، بل يجب أن تكون وراءها أو معها مبرّرات اقتصاديّة تشجّع على التدخّل أو الدفاع أو الهجوم. لو كانت الأوضاع الاقتصاديّة في روسيا وأوكرانيا أفضل ممّا هي عليه، لما وقعا في فخّ المواجهة التي تحوّلت من إقليميّة إلى عالميّة. آخر ما تحتاج إليه روسيا وأوكرانيا هي النشاطات الحربيّة المضرّة بالنموّ والتي تؤثّر سلبًا على الاقتصاد الدوليّ. في روسيا، النموّ بطيء ولا يتعدّى ١،٥٪ في سنة ٢٠١٣ مقارنة بـ ٤،٥٪ في سنة ٢٠١٠. التضخّم الروسيّ ما زال مرتفعًا وفي حدود ٧٪ للسنة الماضية. هنالك عجز قليل في الموازنة في سنة ٢٠١٣، لكنّه ليس دائمًا، أي يتقلّب من فائض قليل إلى عجز ضئيل تبعًا للسنوات. العامل الأساسيّ المؤثّر على النتيجة هو أسعار النفط التي تشكّل الثقل الأساسيّ في الموازنة وفي ميزان المدفوعات. إذا أخرجنا الإيرادات النفطيّة من الموازنة الروسيّة، يصبح العجز في حدود ١٠٪ من الناتج ممّا يشير إلى سوء تنوّع الاقتصاد. لم تنجح روسيا حتّى اليوم في تطوير وتنويع وتحديث اقتصادها بسبب السياسة وغياب الرؤية الواقعيّة. ميزان الحساب الجاري فائض بفضل النفط، ومستوى الاحتياطيّ النقديّ كبير، أي في حدود ١٥ شهر من الواردات.

هنالك دراسات تربط بين الغنى النفطيّ والنضوج الديموقراطيّ. تشير بعض الوقائع إلى علاقة سلبيّة بين الثروة والحريّات. عندما يأتي معظم الإيرادات العامّة من بيع الثروة، وليس من الضرائب، تغيب المحاسبة والشفافيّة. هنالك مؤشّرات تقول بأنّ الدول الغنيّة طبيعيًّا تصبح إتكاليّة، ولا توظّف كما يجب في الانسان والتعليم والبحوث والتطوير، أي تصبح «الثروة لعنة». يقول الباحث السياسيّ نعيم Naim ناشر مجلّة Foreign Policy «إنّ الدول ذات المؤسّسات العامّة الضعيفة والتي تحتوي على الكثير من النفط تنتج الفقر وسوء توزّع الدخل والثروة كما الكثير من الفساد والقليل من الحريّات». يقول الكاتب توماس فريدمان «إنّ ارتفاع سعر النفط يؤدّي إلى حريّات أقلّ».

تعاني روسيا من مشاكل اقتصاديّة متعدّدة، نوجز أهمّها كما يلي:

أوّلاً: ارتباط الاقتصاد بسعر النفط، وهذا خطير على المدى البعيد. تشير الدراسات إلى احتمال انخفاض سعر النفط مستقبلاً بسبب توافر بدائل الطاقة أكثر فأكثر. هل تحضّر روسيا نفسها لهذا الاحتمال؟ لا شيء يؤكّد ذلك.

ثانيًا: ارتباط الوضع الاقتصاديّ الروسيّ الحاليّ بشخص واحد هو الرئيس «فلاديمير بوتين». هنالك مجلس نوّاب وقطاع أعمال قويّ، كما هنالك حكومة تعمل، إلاّ أنّ الجميع يعرف أنّ قوّة الرئيس بوتين المباشرة وغير المباشرة كبيرة جدًّا، خاصّة مقارنة بالرؤساء الغربيّين بمن فيهم الأميركيّ.

ثالثًا: هنالك فساد كبير في الاقتصاد والجميع يعرف أنّ هذه الدول تكون عمومًا غير مستقرّة اجتماعيًّا واقتصاديًّا. مشكلة الفساد تكمن في أنّها تنبع من غياب القوانين والمؤسّسات وعمليّات الشفافيّة والمحاسبة. يدلّ الفساد على ضعف النضوج الاجتماعيّ والسياسيّ، وبالتالي هو نتيجة أكثر منه سبب للمشاكل المتراكمة.

رابعًا: هنالك وقائع تشير إلى عدم قبول الرأي السياسيّ الآخر من قبل الحكم، وبالتالي هنالك الكثير من عمليّات القمع والسيطرة والتخويف الظاهرة علنًا وأحيانًا المخفيّة. من الصعب أنّ تنمو روسيا إذا لم تطوّر ديموقراطيّتها وتعزّز الحريّات داخلها.

خامسًا: هنالك شعور رسميّ قديم ومتجدّد ضدّ الغرب وخاصّة ضدّ الولايات المتحدة، وهذا مضرّ في دولة تحتاج إلى دعم الغرب لتطوير اقتصادها، وخصوصًا لدعم هيكليّات البحث والتطوير والتجديد داخلها. كما أنّ العلاقات سيّئة في العموم مع الدول المجاورة، وخاصّة تلك التي كانت ضمن الاتحاد السوفياتيّ. لا بدّ لروسيا من تطوير نوعيّة علاقاتها حتّى توسّع درجة ومستوى التعاون مع الدول القريبة قبل البعيدة. لا يمكن لأيّ دولة أن تنجح اقتصاديًّا من دون تطوير علاقات تجاريّة وخدماتيّة وماليّة مع دول الجوار أوّلاً والعالم ثانيًا.

في كلّ حال، العقوبات الاقتصاديّة على روسيا التي يتكلّم عنها الغرب هي خاطئة، خاصّة أنّ شعب القرم اختار بنفسه الالتحاق بروسيا. تشير كلّ الوقائع إلى أنّ الاستفتاء كان حرًّا ولم تفرض الخيارات على الشعب: إذا كانوا يريدون الانضمام إلى روسيا، فهذا شأنهم ولا يجب أن يؤثّر على الاقتصاد الدوليّ. أيّ عقوبات على روسيا سترفع من مستوى القلق والمخاطر وتؤثّر سلبًا على الاستثمارات وربّما ترفع أسعار النفط والذهب. هل هذا مبرّر اليوم؟

تتساءل المستشارة الألمانيّة «ميركيل» ما إذا كان الرئيس الروسيّ واقعيًّا ويعي المخاطر التي يقوم بها. تقول بأنّ سياساته في أوكرانيا والقرم ألغت المنافع التي جنتها روسيا من التنظيم الممتاز للألعاب الأولومبيّة الشتويّة في سوتشي، والتي كلّف تنظيمها ٥٠ مليار دولار. يقول الكاتب «سيرغي غورييف» إنّ التكلفة الاقتصاديّة على روسيا للأوضاع الأوكرانيّة ستكون كبيرة جدًّا، ويمكن تلخيصها بالتكلفة الحربيّة المباشرة، بالإضافة إلى ضرورة دعم حكومة القرم بعد انضمامها إلى سلطة موسكو. من التكلفات الأخرى، نذكر العقوبات أي تخفيف

حجم التجارة والاستثمارات الدوليّة، علمًا أنّ قيمة الاستثمارات الخارجيّة المباشرة بلغت ٨٠ مليار دولار في ٢٠١٣.

تصدّر روسيا سنويًّا بحوالى ٦٠٠ مليار دولار، وتستورد بحدود ٥٠٠ مليار دولار؛ أي أنّ التجارة العالميّة ستتأثّر بالعقوبات. يمكن للدول الغربية أن تمنع المصارف الروسيّة من التعامل معها وبالنقد الغربيّ، وهذا مضرّ بالاقتصاد العالميّ وخاصّة الروسيّ. في هذا الإطار يقول بوتين أنّ العقوبات الأميركيّة على روسيا ستسقط الدولار، أي تضرّ بالأميركيّين أكثر من الروس. لا شكّ أنّ التكلفة الكبرى للروس، في حال استمرّ الوضع الأوكرانيّ، هي خسارة ثقة المجتمع العالميّ، خاصّة مجتمع الأعمال، ما يؤثّر سلبًا ولمدّة طويلة على النموّ والاستثمارات. من النتائج الأخرى السلبيّة المحتملة هي سقوط الروبل وارتفاع التضخّم إلى درجات مرتفعة.

أخيرًا، كيف هي الأوضاع الاقتصاديّة في أوكرانيا، وهل الصراع الغربيّ- الشرقيّ داخلها سيعيدها اقتصاديًّا إلى الوراء بعد سنوات من الجهود لتحرير البلد وتنظيم المؤسّسات؟ من الضروريّ أن يختار الشعب بحريّة بين السياستين المطروحتين، أي التعاون أكثر مع أوروبا أو البقاء مع الجار الروسيّ الذي يدعم بالغاز والمال. الاستفادة من الاتجاهين صعب سياسيًّا، ولا بدّ من أن يختار الأوكرانيّون بينهما. تشير أرقام صندوق النقد إلى وجود نموّ سلبيّ في سنة ٢٠١٣ وإلى نسبة بطالة بلغت ٨٪. هنالك فساد كبير، منه الثروة المجمّعة من الرئيس يانوكوفيتش المقدّرة بـ ١٢ مليار دولار وشاهدنا قصوره على شاشات التلفزة. تشير هذه الوقائع مجتمعة إلى صعوبة استمرار النقد في مستوياته الحاليّة. في كلّ حال، يعاني الاقتصاد الأوكرانيّ من مشاكل عدّة، أهمّها ثلاثة:

أوّلاً: هنالك عجز كبير في ميزان الحساب الجاري يبلغ ٨٪ من الناتج المحلّيّ، ممّا يؤدّي إلى وجود احتياطيّ نقديّ لا يغطّي أكثر من شهرين من الواردات، وهذا قليل جدًّا.

ثانيًا: هنالك عجز مزمن في الموازنة يصل إلى حدود ٨٪ من الناتج، ما يؤدّي إلى ارتفاع تكلفة الدين العامّ بسبب قلق الأسواق وطلب المستثمرين عائدًا مرتفعًا.

ثالثًا: يستمرّ الاقتصاد في الركود لفصول خمسة متواصلة منذ منتصف سنة ٢٠١٢، ما يؤثّر سلبًا على البطالة ومستوى المعيشة. لذا تطلب أوكرانيا من البنك الدوليّ المساعدة؛ وهنالك وعود بتقديم ٣ مليارات دولار هذه السنة لدعم الإصلاحات وتطوير البنية التحتيّة، علمًا أنّها حصلت في الماضي على ٣،٧ مليارات دولار من المؤسّسة. الخلفيّة الاقتصاديّة للصراع كبيرة جدًّا.







الحركة الشعريّة في كسروان في النصف الثاني من القرن العشرين

جان كميد



حين كان النصف الأوّل من القرن المنصرم يُشرف على الانتهاء، كان كسروان يودّع أحد أكبر الشعراء الذين أهداهم للبنان ودنيا العرب وهو الياس أبو شبكة، وفي الوقت نفسه كان يبرعم شاعر تنبّأ له أبو شبكة بأنّه سيكون خليفته، ألا وهو **أنطون قازان**.

كان أنطون ابن «الزوق» التي أطلقت أبا شبكة، وأطلعت قبله وفي عهده وفرةً من رجال الأدب والشعر والفنّ والصحافة، وقد لفت الأنظار إليه بقصيدته التي نشرها في مجلّة «الحكمة» عام ١٩٥٤، ومطلعها:

نَغَمٌ يذكّرُني حبيبًا غابرا،   ما أوجعَ الأسماعَ بتنَ نواظرا

فالمعنى فيها كان عميقًا.. يعبّر عن حقيقةٍ نفسيّة: النغم الذي سمعه الشاعر مرتبط بذكرى حبيبٍ قديم، فبعث سماعه إيّاه طيف هذا الحبيب في مخيِّلته أي ارتسمت صورته أمامه؛ وهكذا غدا الصوت الذي يقع في حاسّة السمع كأنّه شكل ماثل أمام حاسّة البصر، وهذا تحليل نفسيّ سُكب في قالبٍ فنّيّ.

كانت هذه أوّل قصيدة تُنشر لأنطون قازان، إلاّ أنّني كنت أوّل مَن اكتشفه شاعرًا عندما كان يقرأ عليَّ قصائد لم تظهر في ما بعد في ديوانه، منها هذه القصيدة ذات المطلع الرائع:

طَفَحَ الهوى فتدفّقي يا كاسي،   لا أنتِ واسعةٌ ولا أنا حاسي

لذلك عندما أصدرتُ مجلّة «الرسالة» مطلعَ العام ١٩٥٥ حرصتُ على ألاّ يخلو عددها الأوّل من مقاطع شعريّة لأنطون، فصدر هذا العدد وفيه ثلاث مقطوعات: «ضياع» «عيون» و«عيد الحبيب».

يقول في المقطوعة الأولى:

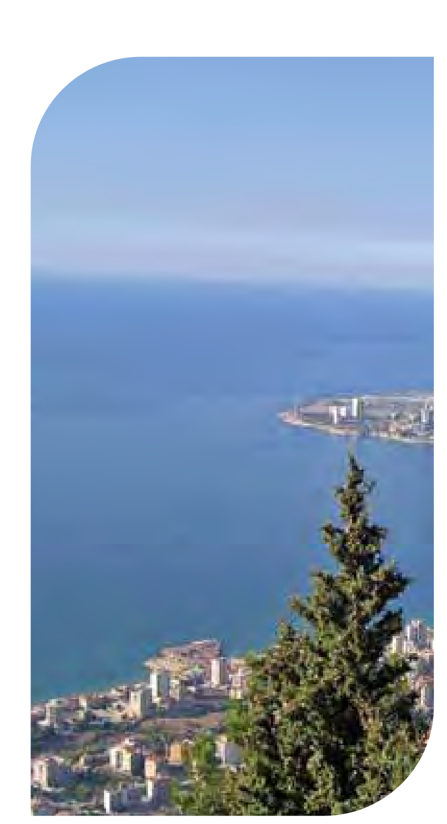
غرستْ يدي وجنى الورودَ سوايا   فجَنَتَ على قلبي الجريحِ يدايا
نامت عيوني في هواكِ ولم تَبُحْ   يومًا بأسرار الهوى شفتايا
كلٌّ يُحدِّث عن هواهُ مُفاخرًا   وأنا أغيِّبُ في الضلوعِ هوايا

ومن بعدها أربعة أبيات تؤلّف المقطوعة الثانية وهي:

وعَيْنٌ تَسْبَحُ الأحلامُ فيها   على نَغَمٍ تزايدَ في هواهُ
إذا انفتحتْ فدنيا من عيونٍ   يَغيبُ بها الخيالُ على مداهُ
وإنْ تغفو فلَيْلٌ ضمَّ لَيلاً   وعانقَ في الجمالِ أخٌ أخاهُ
فذابَ على العناقِ ضحىً غريرٌ   عَراهُ من الصَبابةِ وما عَراهُ

والثالثة، أخيرًا، تبدأ بهذه الأبيات:

حبيبي عيدُه عيدُ الدوالي   تميلُ بها الكرومُ على دلالِ
كأنَّ الكرْمَ لَيْلَ العيدِ دُنيا   من الأحلامِ ما خطرتْ ببالِ
رُؤىً مخمورةُ الأعطافِ تمشي   على هُدْبٍ ترنَّحَ للوِصالِ
فسُكْرٌ يستجيبُ نداءَ سُكْرٍ   ولَيْلٌ يَستريحُ على الليالي



وتنتهي بقوله:

إذا الدنيا تعرَّتْ من جمالٍ   وَجَدْنا الحُسْنَ في غيرِ الجمالِ
وإن باتت حقيقتُنا خيالاً   ألمْ تَكُنِ الحقيقةُ في الخيالِ؟

إلاّ أنَّ أنطون راح، في المناسبات التي يدعى للمشاركة فيها، يلقي كلماتٍ نثريّة، فأحلَّته هذه الكلماتُ مكانةً أدبيّةً عالية، خصوصًا عندما ألقى رائعته «يا بائع الورد» في مهرجان مبايعة الأخطل الصغير بإمارة الشعر. وهكذا ظلّ، في نظر الأوساط الأدبيّة، ناثرًا مُجيدًا، ولم يقفز إلى مرتبة الشاعر الكبير إلاّ عندما ألقى قصيدته «الجناح المسمَّر» في مهرجان الذكرى لشاعر الأرز شبلي ملاّط:

عَبَقُ الجِنانِ على رُباكَ محيَّرُ   وزمانُ وَحْيِكَ ذِمَّةٌ لا تُخفَرُ
يا ديمةَ الأطيابِ أيُّ خميلةٍ   أشهى لعطركَ من رُبىً تتخطّرُ؟
بَيْضاءُ من شَوْقِ الغَمامِ لدَلِّها   حتّى إذا غَلَبَ الهوى تخضوضرُ
إنْ تُمْسِكِ الدنيا وتُمْحِلْ أَرْبُعٌ   في كلِّ غَيْضٍ من غياضِكَ كوثَرُ

وشعر أنطون يضمُّه ديوان يشكّل جزءًا من مجموعته الكاملة في طبعتيها الثانية والثالثة، لأنّ الطبعة الأولى خلت من ديوان الشعر.

■■■■

ولم يكن كسروان، في هذه الحقبة من الزمن، أسخى بالشعراء منه بالشاعرات، فقد برزت فيه، منذ أواخر الخمسينات من القرن الماضي، شاعرة أنيقة العبارة تركّز على المعاني الذهنيّة مكوكبةً إيّاها لتغدو آياتٍ شعريّةً روائع، مستخدمةً الـ contraste في أحيانٍ كثيرة، هذا الذي لم أجد له مرادفًا عربيًّا يعطيه كامل معناه، وسأمثّل عليه في شعر الشاعرة التي أعنيها، وهي **باسمة بطولي**، بهذه الأبيات:

أنا دنيا جعلتُني منه بعضًا   علّني في يديه أُصبح كُلاّ
خِلتُني الشمسَ يوم كان بعيدًا   واحتواني فخلتُني فيه ظِلاّ
أنا حَسْبي مدى دُناهُ حياةً   من كثيرِ الحياةِ أن أضمحِلاّ

فيا لها من نيرفانا بوذيّة، حيث السعادة التامّة لا تتحقّق إلاّ في الفناء التامّ!
ويبدو أثر العناية لدى باسمة في تركيب البيت؛ فالشعر لديها ليس دفقًا واندفاعًا لا تستطيع لجمهما، بل هو شعر «مشغول» تسويةً وانتقاءً:

يُلقي على أمسيَ أظلالَهُ   ويفتدي بالنور دنيا غدي
يرى مدى عينيَّ أطيافَه   كأنّها تُعلنه مولدي
فيدَّعي بأنّه نسمةٌ   من جنَّتي أو هِبَةٌ في يدي

هذه المقتطفات هي من ديوانها «مع الحبّ حتّى الموت» الذي صدر في العام ١٩٧٨، والذي أعقبته بديوان «مكلَّلة بالشوق» في العام ١٩٩٦، وهو يشكّل استمرارًا لطريقتها الشعريّة كما هي في الديوان السابق. فلا مجال للتحدّث عن تطوُّر في شعر باسمة، لأنّها بدت ناضجةً مكتملةَ العدَّة منذ أولى محاولاتها الشعريّة. تقول في ديوانها هذا:

... وعنهمْ يسألُ الصمتُ الحنونُ:   «مَضَوا؟ أتوقَّفوا عن أن يكونوا؟»
تُرى ليلي محا حتّى رُؤاهُ   كما عمّا يُرى انسدلتْ جفونُ؟
أفي الأشجارِ تَهمسُ ذكرياتٌ   فتَقْصُرُ أو تطولُ بنا السنونُ؟

وتهجرُ ذاتَها في ما يُظَنُّ   اخضرارًا دائمًا تلك السنونو؟
كأشباحٍ ترَصَّدُ بابَ بَيْتي،   تُرى بَدَلَ الغُصونِ لها عيونُ؟

أمّا ديوانها «عربات الصدى» فيخرج عن موضوعنا لأنّه من نتاج ما بعد النصف الثاني من القرن العشرين.

▪▪▪▪

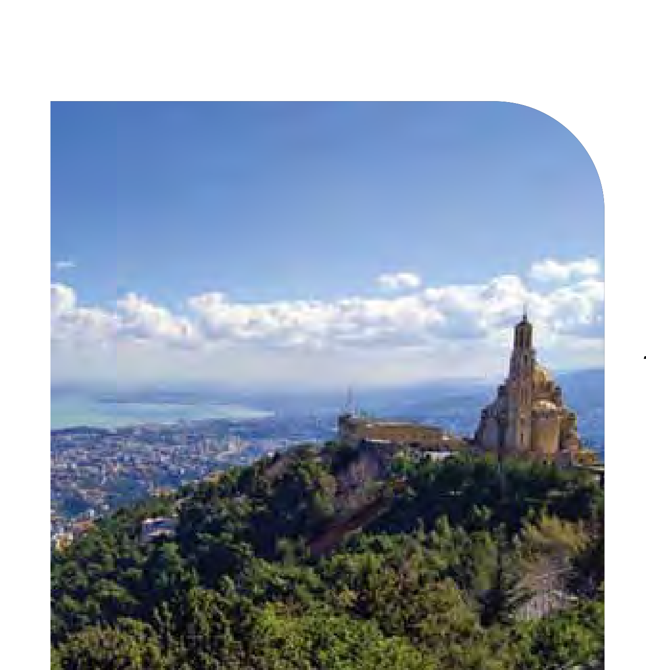
وفي كسروان، ومدينة جونية بالذات، نشأ وعاش شاعران ليسا من أبناء المنطقة، ولكنّهما، منذ أن دخلا طالبَين إلى معهد الرسل حتّى اليوم، لم يعرفا غير جونية مسكنًا ومسرحَ نشاط. فحياتهما الأدبيّة منذ بدئها أمضياها في عروس الشاطئ، وفيها كتبا شعرهما ونشراه أو أصدراه دواوين. هذان الشاعران هما موسى المعلوف الزحليّ، وأنطوان رعد إبن بزيزة في قضاء الكورة، وكلاهما أطلَّ عبر مجلّة «الرسالة» التي صدرت عن معهد الرسل وكنت رئيس تحريرها.

موسى المعلوف شاعر وابن شاعر.. ومن أسرة شعراء. والده القائمقام الشاعر نجيب دياب المعلوف، له ديوان «الذكريات» الذي جُمع فيه كلّ شعره وقدَّم له الأديب الدكتور أنيس مسلّم بمقدّمة ضافية. ونجله موسى غزير الانتاج الشعريّ، إذا جُمع ملأ عشرات الدواوين. لذا اقتصر على إصدار منتخبات من هذا الشعر في ديوانٍ سمّاه «عليلة الورد»، والأحرى أن نسمّي هذه المنتخبات نماذج، لأنّها مجرّد شواهد على طابع الشعر عند صاحبها ولا تشكّل إلاّ عددًا قليلاً جدًّا من عطائه الشعريّ. والآن، وقد فارقنا فراق الأبد منذ مدّة، يعمل شقيقه جوزف المعلوف رئيس بلديّة زحلة على إصدار مجموعةٍ ثانية له يُعنى بمراجعتها صديقه وزميله في التعليم أنطوان رعد، وكنت أنا مَن عُني، بناءً على طلبه، بمراجعة مخطوطة ديوانه الأوّل.
من شعر موسى قصيدة بعنوان «المعرفة الوسام» حيّا بها أحد المعلّمين يوم نَيله وسامًا.. وقال فيها:

أنتَ قبلَ الربيعِ والأطيابِ   حلمُ السفحِ في جفونِ الروابي
وذُرىً تطلقُ النجومَ فنجمٌ   غارَ منها، ورَوضةٌ في عتابِ
فأماني البحارِ أكداسُ دُرٍّ   صاغها الشطُّ زَورقًا للإيابِ
كلُّ أرضٍ تعانقُ اللهَ ليلاً   نُثرتْ شمسُها رؤى أهدابِ

وله، كأنطون قازان، قصيدة في شبلي الملاّط نشرتها مجلّة «الانطلاق» في عدد خاصّ عن الشاعر صدر في العام ١٩٦١ وعنوانها «شاعر الأرز»، منها:

أمِنَ الأرزِ سللتَ الكبرياءْ   يا جناحًا ما لدنياه فضاءْ؟
ريشةٌ منها على أهدابنا   فعلى الأجفانِ ترجيعُ السناء
غابةُ الأصداءِ في آفاقها   يُحصَدُ الوحيُ إذا المجهولُ ضاءْ
صَخَبُ الأكوانِ أم فَيضُ رؤىً؟   جُمعَ الشلاّلُ في عِرْقِ الصفاء
جُبلَ الشاعرُ في لَيلِ الهوى،   أَتُرى مولدُهُ كانَ الضياءْ؟
ولَدَتْهُ للعُلى حُوريَّةٌ   من بَناتِ الأرزِ في عيدِ الرُّواءْ



في آذار ١٩٦٢ أحيا موسى المعلوف أمسية شعريّة في قاعة محاضرات وزارة التربية الوطنيّة ببيروت قدَّمه فيها أنطون قازان فقال:

«رائق الهوادي، يرتقي الأدراج على تنفُّس أهل الجناح. تلفَّت في وعي ذاته، فأوحشته غربة ممدودة.. يريد أن يلمح على نهاياتها غيمةً بيضاء، أو عمودًا مجمّرًا، أمّا في مطلع العهد فباقاتُ وردٍ وأعوادُ طيب. من هنا انفلاتٌ لخصر، ومن هناك حصدُ نجوم. صحوةٌ مشرقيّة، ونارٌ نقيّة، وأمسياتُ مغنّين. حلاواتٌ شاجيةٌ في صدق الطبيعة، وما أقربَ الماءَ من مشرَعِه».

أمّا **أنطوان رعد** فقد ضرب منذ إطلالته الأولى «موعدًا مع المجد»، وبالفعل سار في طريق المجد الشعريّ حتّى أشرف على القمم. وقد تجلّى شاعرًا ثائرًا منذ قصائده في أحداث المجر وغزو قناة السويس عام ١٩٥٦ حتّى شعره اللاهب في مهرجانات «المربد» ببغداد.

كثرت مجموعاته الشعريّة. فمن ذلك «الموعد» الأوّل راح إلى لقاءٍ «مع الملاك الشيطان»، ثمّ انطلق في رحلة دائمة ذاق فيها طعم الغربة، وكان من ثمارها ديوانه «أبدًا في رحلة» الذي يقول فيه.. من قصيدة «جرثومة الغربة»:

... وتجمد الشفاه
راح مع الموجِ وضاعت رؤاه
خلف حدود الصمت،
خلف المدى.
ولم تزل يابسةَ العينَين،
مصلوبةَ اليدَين،
تنتظرُ اللاشيءَ والصدى،
وعندما تتعبُ عيناها
من عبثِ الخيال
تجلسُ فوق الرمال
وتنتقي من كومةِ الصَدف
واحدةً تسألها في شغف
عن شاعرٍ راح وراء البحار
يبني على الرملِ قصورَ الخزف،
يعزفُ حتّى تنزفَ الأوتار
وفجأةً ينكرُ ما عَزَف

وظلَّ أنطوان في رحلة حتّى كان سندباد هذا العصر، وقد وجد في السندباد القديم صنوًا له، بل مُلهِمًا دفعه إلى نظم أخبار رحلاته شعرًا، فكانت ملحمته «السندباد» محاولةً طريفة وموفّقة في الشعر القصصيّ، ولكنّنا نضرب عنها صفحًا لأنّها من نتاج ما بعد القرن العشرين.
وللشاعر العديد من الدواوين، منها «بطاقة دعوة إلى شجنٍ ما» و«عزف على الريح» و«خصلة شَعر»، ولكنَّ رائعته الكبرى تتمثّل في آخر عطاءاته: «تقاسيم على مقام العشق» الذي هو من ثمار قرننا الحاضر لا الذي سبقه، ولذا فهو خارج عن موضوعنا، ومثله تلك الرائعة غير المسبوقة: «لبنان صورةً وشعرًا»، حيث برزت مشاهد لبنان أجلى في الشعر منها في الرسم وحتّى في الرؤية المباشرة.

▪▪▪▪

ونصل الآن إلى الشاعر الكسروانيّ القحّ **هنري زغيب**، إبن بلدة صربا ومستوطنها العائد إليها دومًا بعد تغرُّبه في أميركا سنين.

هنري زغيب هو اليوم شاعر كسروان الكبير، لا يثنيه عن الشعر إمساكه بالعديد من المسؤوليّات، كإدارته «مركز التراث اللبنانيّ» في الجامعة اللبنانيّة الأميركيّة، وإشرافه على عدّة مجلاّت، وانصرافه قبل اليوم إلى إصدار الكتب المدرسيّة مع غيره من أرباب التعليم، وإصداره على مدى زمن طويل مجلّته الشعريّة «الأوديسّه»، مع ندوتها الثقافيّة التي تحلَّق حولها عدد من السيّدات والأوانس الأديبات أو المثقّفات، وإصداره «أنطولوجيا القصّة اللبنانيّة»، عدا تحريره الصحف، واشتراكه في البرامج الإذاعيّة والتلفزيونيّة.

له من الدواوين «لأنّني المعبد والإلهة أنتِ»، وقد نعته بأنّه «يوميّات حبّ في الزمن الممنوع»، لأنّه من نتاج العام ١٩٨١ حيث كانت الأحداث اللبنانيّة في أوج اشتعالها، لكنّنا لن نورد هنا شيئًا منه لأنّه، على روعته، غير موزونٍ ومقفّى كما ينبغي أن يكون الشعر الذي يتناوله هذا الشريط الاستعراضيّ، ومثله ديوانه الآخر «صديقة البحر».

وللشاعر أيضًا «إيقاعات»، «وسمفونيا السقوط والغفران»، و«ومن حوار البحر والريح»، وكلّها صدر ما بين ١٩٨٦ و١٩٩٨.

أمّا سلسلة «حميميّات» فترقى إلى الحقبة الحاضرة التي ليست من ضمن هذا الموضوع.

قصيدة لهنري آثرنا أن ننتقي منها لهذا المقال هي «كلّلوني بالأرز»، وهي من الشعر الوطنيّ في ديوانه «حوار البحر والريح» الصادر في واشنطن. إنّها ليست اشتياقًا من مغترب إلى وطنه كما اعتدنا أن نقرأ في شعرنا المهجريّ، بل هي تطلّ على الجانب الإنسانيّ من كيان لبنان، وفيها دعوة الشاعر لوطنه أن يعود إلى أبنائه بعد أن سلخته المؤامرة المجرمة عنهم لفترة:

عُدْ إلينا، أضاعنا العنوانُ،   وطني.. يا لعنوانكَ الإنسانُ(١)
حلَّ غدرُ الزمانِ جرحًا بليغًا   وسنَعصى.. فليستبدَّ الزمانُ
كلّما الجرحُ بَلْسَمَتْهُ يَمامٌ   عَشّشَتْ في نُدوبهِ الغُربانُ
عُدْ إلينا، بدونِ أنتَ تَيتّمنا   وما عاد منك فينا أمانُ
طعنةُ الأرضِ لحظةٌ ليس تدري   مَن لها خُلَّصٌ ومَن خُوّانُ
كيفَ للعدلِ أن يحرِّرَ أرضي   حينَ يختلُّ دونَهُ الميزانُ؟؟

▪▪▪▪

شاعر كسروانيّ صميم أيضًا هو **أنطوان خويري**، الذي لم يشأ حتّى الآن أن يجمع شعره في ديوان، منشغلاً عن ذلك بالدراسات وإصدار الكتب التاريخيّة والوطنيّة والدينيّة، وقبلها سجَّل أحداث الحرب اللبنانيّة يومًا فيومًا في موسوعته الضخمة «الحرب في لبنان» التي عاد فأسماها «حوادث لبنان».

الشعر عند أنطوان خويري، عادةً، يكون استهلالاً لكلمة أو خطاب يلقيه، فما أذكر أنّني سمعته مرّةً يبدأ بالقطعة التي أعدَّها للمناسبة دون أن يسبقها بقصيدة أو ببعض أبياتٍ شعريّة. ولمّا كنت لا أملك من شعره، وهو كثير، غير متفرّقات في الصحف والمجلاّت، أراني مضطرًّا إلى الاكتفاء بالأبيات التي استهلَّ بها، في العام ١٩٨٠، الاحتفال التكريميّ لذكرى والدي المحامي الشاعر فيليب كميد، من بلدة ساحل علما:

يا ساحلَ العلماءِ دَينُكِ مُلْزِمُ   فأنا المَدينُ وأنتِ حقُّكِ لازِمُ
واليومَ جئتكِ للوفاءِ، تهلّلي،   كَونيْ أرى فيليبَ فيكِ يُكرَّمُ
في دَيرِ رهبنةٍ(٢) يشعُّ منارةً   حيثُ الفضائلُ للمعالي سُلَّمُ
والنخبةُ الفضلى، غنى لبنانِها   فكرًا، أتَتْكِ بقَولها تترنَّمُ
إحياءُ ذكرٍ للأديبِ كأنَّهُ   إيفاءُ حَقٍّ للعظيمِ فيَعظُمُ

ونلحظ في هذا الشعر النبرة الخطابيّة إلى جانب المحافظة على النمط التقليديّ للشعر العربيّ؛ فأنطوان خوري لا يستمرئ تجديدًا يَضرب بأصوليّة الشعر عرض الحائط فتكون جماليّة الشعر ضحيَّته.

وهو يتعب على شعره، يعيد النظر في أبياته تكرارًا حتّى تستقيم فلا يكون ثمّة غبار عليها. دقيق الإحساس بالكلمة، يريدها في موقعها من حيث موسيقى الشعر، ومن حيث أن تؤدّي كمال المعنى المقصود. فهو لا يلجأ إلى التعابير «التقريبيّة» إذا أعوزه التعبير الدقيق المطلوب، فيظلّ يبحث عمّا يؤدّيه تمامًا حتّى يجده. كما لا يتصرّف باللغة قائمًا باشتقاقات لا تجيزها.. على ما نرى اليوم عند الكثيرين ممَّن يريدون تطويع اللغة غصبًا لمقتضيات الوزن والقافية.

وإنّني أرى أنّ تأريخ الشعر في كسروان لا يكتمل بدون هذا الشاعر، لذا من الضروريّ أن نرى شعره قريبًا مجموعًا في ديوان.

▪▪▪▪

جورج أبو سعدى كان شاعرًا مُقِلاًّ، فهو ناثر بالدرجة الأولى، إلاّ أنّ له ديوانًا صدر قبل وفاته بقليل عنوانه «هدير البراعم». من شعره هذه الأبيات:

طيفُ حُسْنٍ تاهَ في قفرِ البصائرْ   يَسْحَبُ الأردانَ من فَوقِ الحفائرْ
ويَجوبُ الكونَ يَذْرو القلبَ طيبًا   ويَطوفُ الأرضَ بالأطيابِ حائرْ
ويُدَوّي مِثْلُ رعدٍ خَلْفَ بَرْقٍ   لا يَني كالهَمْسِ يَسري بالسَّرائرْ
فيفيضُ النورُ منهُ في رحابِ   الكونِ مشكوكًا كأعلامِ المنائرْ
يَمتطي رِدْفَ الهنَيهاتِ الغوالي،   حَكَمُ الأقدارِ تَخْشاهُ المصائِرْ
يأنَفُ الدنيا بحسٍّ أينَ منهُ   وشوشاتُ الخُلْدِ في بُعْدِ الضمائِرْ
هوَ هَدْيٌ وجمالٌ، هوَ حقٌّ،   هوَ عَدْلٌ وسَلامٌ، هوَ شاعرْ

▪▪▪▪

إلى هنا ويطالعنا شاعر له من الشعر عموديُّه وشعر التفعيلة والشعر المنثور، وهو في معظمه من شعر الحبّ، وله في ذلك ديوان ذو عنوانٍ طريف: «حَدَثَ ذاتَ جسد». وإذا كان الشعراء على وجه العموم غَزِلين إلاّ أنّ أحدًا منهم لم ينظر إلى الحبيبة نظرة هذا الشاعر، **إيلي مارون خليل**، إليها، إذ يخاطبها بقوله: «العمر بعيدًا عنك إهدار للحياة». لقد أعطى الشعراءُ الحبيبة حقَّها، ولكن دون أن يروا في مشاغلهم الأخرى: المعيشيّة والثقافيّة والتربويّة والصحفيّة والقانونيّة والمهنيّة عمومًا.. إضاعةً للوقت وهدرًا للعمر. هذه الحياة الذاهبة سُدىً بعيدًا عن الحبيبة لا نقول إنّها بدعة ابتدعها هذا الشاعر، بل هي فتح جديد في عالم الحبّ والشعر معًا. فالانصراف إلى الحبيبة وحدها دونأيّ شيءٍ آخر قد يصبح نوعًا من التنسُّك والترهُّب والغرق في صوفيّة الحبّ؛ وهي ليست، هذه الصوفيّة، من نوع العشقِ الإلهيّ المعروف عند ابن عربي وابن الفارض،بل هي نوع من «التديُّن» و«التّقوى» عند نزار قبّاني الذي خاطب الراهبة التي استهوته بقوله:

أذاتَ الصليبِ اللؤلؤيّ تلفَّتي،   وراءَكِ هذا المؤمنُ المتطرّفُ
فلا تحرمي حبلي وأنتِ كريمةٌ،   ولا تمنعي أجري ودينُكِ يُنصفُ
على صدركِ المعتزِّ يَنتحرُ الأسى   وتَبرا جراحاتُ المسيحِ وتنْشُفُ

أجل، هذا هو الحبّ عند إيلي مارون خليل، والشاهد عليه هذه الأبيات:

في قاعِ ذاتيْ أعاصيرٌ مزهّرةٌ،   وحشيَّةُ البَوحِ، تُدميْ القلبَ، ترتجفُ
هل ليْ بأقلامِ حُبٍّ تنتشي ولعًا،   تستأخرُ النشوة الحرّى ونرتشفُ؟
أنَنْسُلَ الريحَ، نَغْوى، نهتدي صُعُدًا؟   نغدو بها آيةَ الأحلامِ، ننجرفُ ... ؟
أيًّا من الحبِّ، نهوى المجدَ هائمةً   أطيافُهُ، عاليًا نشْدو.. ونغترفُ؟
يا وجهَ حبّي! ويا أنداءَ نَشْوَتِنا   فلتسترحْ روحُنا زَهْوًا.. وننخطفُ!
في القلبِ نارٌ! أعَصْفٌ أم هبوبُ دمٍ؟   أم تلكَ روحُكَ، خَلْفَ القلبِ، تنذرفُ؟

وصاحب هذا الشعر مكثار في عطائه، ملأ بشعره حقبةً غير قصيرة من النصف الثاني من القرن العشرين وما زال مستمرًّا في توزيع الهبات.

▪▪▪▪

الموهبة الشعريّة الباكرة تجلَّت عند فتاةٍ رخصة العود داعبت أوتار الحروف لتصوغ منها شعرًا وهي بعد على مقاعد الدراسة، فطلعت علينا ببواكيرَ مبشّرةٍ بمستقبلٍ واعد، وسمَّت مجموعتها الأولى بالاسم الذي ينطبق عليها وهو «بواكير»؛ وهي اليوم شاعرة كبيرة، يشكّل ديوانها «إبحار ضدّ التيّار» إبحارًا فعليًّا ضدّ التيّارات الهائجة التي تتدافع أمواجها حاملةً إلينا كلّ طارئٍ على «المهنة» دخيل على الشعر، تلك هي **فيكتوريا سلموني**، إحدى جواهر ذلك المنجم الشعريّ الذي تعدّدت منه المعادن الثمينة: زوق مكايل بلدة الشعراء والأدباء والفنّانين والصحفيّين بامتياز.

فيكتوريا تقرض الشعر وتلامسه في نثرها. فالشعر في روحها وعلى سيمائها، وقد ذكرتُ في مقالٍ لي عنها أنّني لا أتصوَّرها إلاّ مكلَّلةً بهالةٍ من الشعر أشبه بالهالة التي تحيط، في الرسوم الدينيّة، برؤوس القدّيسين؛ فهي إذا تكلّمت خِلتَها تفيض بالشعر حتّى ولو كانت لا تخرج في ما تقول عن نطاق الحديث العاديّ.

▪▪▪▪

وإلى جانب زوق مكايل تقوم زوق مصبح التي منها «شاعرٌ رغمًا عنه» هو **جورج مغامس**. فهو يقول عن نفسه إنّه ليس شاعرًا، حتّى إذا قرأناه وجدنا الشعر يقطر من كلماته وعباراته المنسوجة على أرهف ما تكون عليه الأبراد الشفيفة الغالية الأثمان.

وقد كنت أُنكر على النثر أن يكون شعرًا مهما حلَّق وسما، واجدًا في النثر الحالم المجنّح كما عند جبران فنًّا أدبيًّا رفيعًا دون أن يُنسَب إلى الشعر، حتّى قرأت جورج مغامس فبدت لي الشاعريّة مُطلَّةً سافرةً لا يُحجَبُ لها وجه، وكأنّها تريد أن تطفر إلى وزنٍ وقافية حُرمت منهما، مع براعته في امتطاء صهوة الشعر بمعناه الحصريّ إذا شاء ذلك، وله فيه أناشيد كان لا بدَّ له من سكبها في الأوزان لأنّها معدَّة للتلحين والإنشاد.

▪▪▪▪

ومثل جورج مغامس أحد أجمل ناثري كسروان في أسلوبه المبتكر والنمنمة المتناهية عذوبةً وطرافة، وفي الوقت نفسه هو أحد أجمل شعراء اللغة المحكيّة على الاطلاق؛ إنّه **جوزف أبي ضاهر** الذي يفاجئنا دومًا بفتوحاتٍ ذهنيّة من تلك التي لا تخطر ببال، يتفتّق عنها فكر يخلق الجديد خلقًا لم يسبق أن مرَّ على قلم، ولا يمكن أن يقال عن صاحبه إلاّ أنّ شعر الفصحى خسره وكانت خسارته به كبيرة لأنّه لو تعاطاه لأتى فيه برقائق وسواحر فيها كلّ الجدّة وكلّ الإبداع.

(١) استعار الشاعر هذا التعبير العاميّ ليمثّل فيه اللغة التي يتكلّم بها المواطن اللبنانيّ في دعوته وطنه أن يعود إليه.
(٢) مدرسة «راهبات العائلة المقدَّسة المارونيّات» في ساحل علما التي جرى فيها الاحتفال.



لبنان الشّاعر وبيروت حصن الكلاسيكيَّة

د. منيف موسى

الكلاسيكيَّةُ، أَإلى انتهاءٍ هي؟

في زمنِ فوضى الفنونِ، على رقيِّ بعضها.

وفي زمنٍ يشغلُ العربَ، ويكادُ يكونُ هَوَسًا لبعضهِم في ما يقالُ له «الحداثة»، والعالَمُ صارَ في زمنٍ ما بَعْد الحداثة.

هل للكلاسيكيَّةِ العربيَّةِ في الشّعْرِ المعاصرِ مكانٌ؟

أو إنَّ الهذيانَ الذي يقرضُ الكلمةَ والحرف، ويقضي على الإيقاع الرنَّانِ، على ما ينسحبُ عليه الذَّوقُ العام، في ضجيج الإيقاعاتِ وتفلُّتِ الكلمات، يُبقي للكلاسيكيَّةِ وغيرِها ممّا اصْطُلِحَ على تسميتِهِ مدارسَ وتياراتٍ، مواقعَ أصيلةً تَذودُ عِبْرها عن الفرادةِ والإبداع ..

وهل ما يُكتبُ اليومَ في غَمْر النَّشْرِ والنَّشْر؛ وما يُدَّعى أنَّهُ شِعْرٌ وتحديثٌ؛ أو حداثةٌ وتغيير، هو، في الشعْرِ شَيْء؟

أَلا، إنَّ الشَيْءَ هذا، هو، لا شَيْء. فكيفَ تُشَيَّأُ الأشياءُ التي يُظنُّ أنَّها أَشياءُ، وهي،لا قواعدَ لها ولا أصول.

الشِعْرُ، وَيْحكُم، عجبًا وترحُّمًا، أَهُوَ بضاعةُ الكاسدينَ، ونتاجُ المُتحاسدينَ، وخراجُ المتأدّبينَ المُتَطفّلين؟

لَكَ اللهُ، يا زمان، وقَدْ راحَ رَعاعُ الأدبِ يُمسِكُونَ زمامَ الكتابِ، وهم، أَحْوجُ ما يكونونَ إلى الكُتَّاب. فَهَلْ بَعْدُ، لِمُقامِ الكلمةِ في الشِّعْرِ ساح، وقد سَاحَ مِنْ أولئك المعتدين على محرابِ الكلمةِ أَدَبُ خَلَق، في ثَوْبِ خليقٍ بأهلِ هذا العَصْرِ الذينَ فُتِنوا بلوحاتٍ إعلانٍ سَدَّتْ عليهم منافذَ الأُفُقِ والهواءِ والسَمَاءِ. فباتَ واحدُهم أسيرَ الاستهلاكِ في سُوقِ البهرجةِ الموسميَّة والحضارة الخُلَّبيّة.

فيا رَعاكُمُ الله، والزمانُ كذلك، ثِقوا: إنَّ الشِّعْرَ العظيمَ لفي عافية. وإنَّ حاضرَهُ ومستقبَلَهُ في مأمنٍ، طالما بقيتْ محاسنُ أهلِ الأصالةِ التي معهُا «رُواء الحداثة»، لا رَواء الكلماتِ المفردة.. وللكلماتِ قيمةٌ موسيقيَّةٌ خاصَّةٌ بها، ومستقلَّةٌ عن معناها. ألا إنّ الكلماتِ المعزولةَ وحدَها، أو التي لا يَرتبطُ بعضُها ببعض، كما لو كانت مُستخرجةً من حقيبةٍ، لا يُمكنُ أنْ تصنعَ قصيدة.

وإذا أُدمجتْ في السِّياقِ الشِّعْريِّ، أو في سياقِ الشِّعْر، بيتًا، أو جملةً، أو قصيدةً، فإنَّها لا تُسوِّغُ هذهِ القيمةَ إلاّ بفضلِ العلائقِ بينها داخلَ الجملةِ. وبفضلِ معناها الذي يكونُ قَدْ ظَهَرَ ولو مبدئيًّا. ذلك المعنى الذي لا يُمكنُ لِلُغةٍ من دونه إلاّ أنْ تكونَ ضوضاءَ مختلطة(١). وهنا يكْمُن التمرّسُ بِعلْمِ الفونيتيكا [علم الأصوات] وعلمِ الفونولوجيا [علم وظائف الأصوات] وعِلْمِ السيميولوجيا [علم الدلالة]، على تفهّمٍ عميقٍ لِلُّغَةِ وأسرارِها، وأبعادِها. وبمثلِ هذا، يُقالُ عن بقيَّةِ الفنونِ ولاسيّما فنَّ العِمارةِ الذي يجتاحُ عَالَمنا باسمِ الحداثةِ والتَّحديث ...

والكلاسيكيَّة، على أَسْلَبةٍ، [Stylisation] واعيةٍ مِنْ داخلِ التراثِ، دِرْعُ المعاصرة في شِعْرنا اليوم. فها مثلاً، شاعرٌ كالبياتي، يقول: «إنَّ التراث يُسْعِفُ إسعافًا كبيرًا في تمثّلِ الحداثة. فالتّقاربُ بين الشِّعْرِ الصوفيِّ والشِّعرِ السُّرياليِّ جَعَلَ الشِّعرَ يُكملُ بعضُهُ بعضًا ... فالحداثةُ هي عمليَّةُ اختراقٍ مستمرٍّ للكينونةِ والمستقبل. التّواصلُ في التّراث والانقطاعُ عنه، هو مفهوم (البياتي) الدياليكتيكيِّ للحداثة ... إنّ التأمُّلَ العميقَ في الشِّعْرِ العربيِّ القديمِ مُنْذُ الجاهليَّة، إلى الآن، يؤدِّي إلى اكتشافِ تقنيَّاتٍ باهرةٍ داخلَ البيتِ الواحد، لأنّ الشَّكلَ العموديَّ يستوعبُ كلَّ التقنيَّاتِ ويسوِّي بينها، فيطغى عليها ولا يجعلُها تظهر».(٢)

الكلاسيكيَّة، ليست إلى انتهاء، هي



حضورٌ دائمٌ في الذَّاكرةِ الفنيَّة، وفي التُّراث العالميِّ ... وفي أكثرِ مواقفِنا حَرَجًا، نفزعُ إليها ... لنؤكّدَ أنّنا باقون .. والإنسانُ نزَّاعٌ إلى التغيير، وهذه سُنّةُ الحياة ... فكيفَ بالمفنِّ «خالقِ الأشكال»، كما يقول جبران.

بيروتُ الحديثة، ستبقى الكلاسيكيَّةُ قلبَها النابض. وكذا في الشِّعْرِ... ونحنُ على مقلبٍ جديدٍ من التاريخ...

ليست الكلاسيكيَّة اتباعيَّة. ولا هي بطريركيَّة، هي أصولُ الجذور، وهي أصلُ كلِّ تحديثٍ وتجديدٍ وحداثة. هي أساس. وما جاء بعدها، بنى عليها.

وليست الحداثة، ولاسيّما الحداثة العربيَّة لوثريَّة (نسبة إلى لوثر، في مفهوم الاصلاح والتغيير) وليست كلفينيَّة (نسبة إلى يوحنَّا كلفين، إصلاحيَّة). حداثة العرب اتباعيَّة تراثيَّة. وغربيَّة متغرَّبة، قبست من تعاليم أدبيّات الشَّرق، مفاهيمَ اصلاحيَّةً كثيرة. هي حديثوات، لا حديثوة واحدة. كلُّ إقليمٍ عربيٍّ، من المحيط إلى الخليج له حداثتُه. لم تستطعِ الحداثةُ العربيَّة تحطيمَ جدران التقليد، ورفعَ بناءٍ آخرَ جديد. وقعت في غربةٍ، لم يستطعْ جمهورُها خضَّ بنيانِ الموروث، وما نشاهدُ اليوم من حَراكٍ على مختلِفِ المستوياتِ وقعَ في الهذيان، حيث حُوصرت الحريَّة. وشُوِّه التحديث. ما كان عيبًا قديمًا في الاتباعيَّة والتراث صار اليوم شِرعةً حديثة. بيت القصيد في القصيدة التقليديّة، أصبح اليوم القصيدةَ الحديثة وفيها بيتُ قصيد، مهما كان شكلُها ونمطُها. ولنا في قول أبي منصور الثَّعالبيِّ في «يتيمة الدهر»: وكادت «أشعار العصريِّين [تخرج] من حدِّ الشِّعْر إلى السِّحْر... وبقيتْ محاسنُ أهلِ العصر التي معها رُواءُ الحداثة». شاهد على رأينا!

الحداثةُ ضرورةُ تطوُّرِ شرطِ الأصالة، وشرطِ الفرادة، وشرطِ معرفة اللُّغة وأدواتها وأساليبها. اللُّغة عقلٌ لا وسيلة. والإبداعُ إتيانٌ بجديدٍ لا شبيهَ له، وهو يناقضُ التقليد، والإبداعيَّة (ولو قلنا الابتداعيَّة) حركة تحرُّر، ولكنْ لها أصولٌ وقواعد، وقد ترتكزُ على: الحميميَّات والروحانيَّات والألوان المحليَّة والتشوُّف (التَّوْق) نحو اللانهاية، وهذه تعبِّر عنها الفلسفة والوسائط المفعمة بالفنون والآداب.

وقد يكون الاتِّباعيُّون المحدثون أشدَّ روَّاد الحداثة تأثيرًا في نمطيَّة الحداثة المعاصرة. ولي في قولة للشاعر الداغستاني رسول حمزاتوف في كتاب «داغستان بلدي»، ما أرمي إليه، قال حمزاتوف: «مَنْ أطلق نارَ مسدّسه على الماضي، أطلق المستقبلُ نارَ مدافعه عليه». إذ مَنْ لا ماضيَ له لا غدَ لَهُ.

والأصالة والإبداع اللَّذان ليسا على أنماط جاهزة اتباع وحداثة .. وفي حداثتنا «بَدويٌّ صغير. يكبر عندما لا يسلم الشّرف الرفيع من الأذى، فيراق على جوانبه الدم...» [بتصرّف]

الكلاسيكيَّة، إذًا أساس البنيان. والحداثة هندستها المعماريّة... وما القول في قولِ لإيليا أبي ماضي:

«لستَ منّي إنْ حسبتَ الشِّعْر ألفاظًا ووزنا
خالفتْ دربُك دربي وانقضى ما كان مِنَّا...»

ولبنان الشاعر مهندسُ شِعْرٍ ومعمار، فإذا أتاكم الشِّعْرُ فإيَّاكم واللبنانيِّين فإنَّهم أهلُه وحماتُه ومبدعوه ومهندسوه ... ولبنان الشَّاعر، كما قال أبو ماضي أيضًا:

«فإنَّ لبنانَ ليس طَوْدًا، ولا بلادًا، لكنْ سماءْ».

ولعلّ أرفعَ ما يصدِّرُ لبنانَ إلى العالم وأرقى وأروع الحريَّة والآداب والعلوم والفنون والانفتاح العالميَّ. ولبنان غنًّى لنفسه وللعالم، وأنشد... «فأهاج كلَّ لحن وعلَّم كلَّ حنين، وأطلقَ كلَّ نغمة متعلِّقة في مطاوي الأرواح، مستحثًّا على البَوْح، مرشدًا إلى التَّعبير بأناقة ولطف وقوَّة». بحسب قولٍ لصلاح لبكي(٣). واللغة العربيَّة أمانة في عنق لبنان، وشعرُها كذلك. ونحن نطلبُ الشِّعْرَ الكونيَّ في إطلاقه ...ونتقصَّى المعرفةَ الشَّاملة، كما قال ميشال شيحا... وللكلاسيكيَّة عندنا مَهْدٌ، وللحداثة مطارحُ ومسارح.

إنَّ للبنان دورًا في الحضارة والتاريخ والآداب والفنون والعلوم، ويأبى أنْ ينغلق على نفسه، فهو بابُ الأرض إلى السماء!..

وسنظلُّ حصنًا للكلاسيكيَّة، وروَّادَ حداثةٍ أصيلة صافية سامية، لا فوضى فيها ولا انفلات، والرائعُ غايتُنا والرَّفيع... ونحن أصلاءُ لا مقلِّدون، ومَهَرةٌ، وهواةُ تمدينٍ على رفعةٍ وزَهْوٍ، وعقلٍ يكدُّ ويُبْدع، فنمضي في العالمِين مثالاً!

إنَّ للبنان دورًا في الحضارة والتاريخ والآداب والفنون والعلوم، ويأبى أنْ ينغلق على نفسه، فهو باب الأرض إلى السماء..!

المصادر والمراجع والحواشي:

(١) جان برتلمي: بحث في علم الجمال، دار النهضة، مصر، تر. أنور عبد الملك، مرا. نظمي لوقا، ١٩٧٠، ص ٣٩.
(٢) محيي الدِّين صبحي: عبد الوهّاب البياتي، البحث عن ينابيع الشِّعْر والرؤيا، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٠، ص ٧٨ و٧٩.
(٣) لبنان الشاعر، في: الأعمال الكاملة، المجموعة النثريَّة، ط١، مؤسّسة مجد، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٣١.

ما الشعر؟

شربل شربل

ما أسهلَ تعريفَ الشعر على المعلّمين!
فما تكاد تطلب من أحدهم أن يعرّفه حتّى يستظهر لك ما خطّته يراعة قُدامة بن جعفر: «هو كلام موزون مقفّى له معنى»، أو ميخائيل نعيمه: «هو لغة النفس»، أو نزارقبّاني: «هو اغتصاب العالم بالكلمات»... أو يلجأ إلى شانفيلد الذي اعتبره «أنغام الفكر»، أو إلى شاتوبريان الذي قال: «هو غناء الروح»... وقد تصادف منهم من وسّع دائرة قراءاته واهتماماته، وصولاً إلى الرمزيّة، فتحدّث، مستشهدًا ببَشر فارس، عن إبراز المضمر، واستنباط ما وراء الحسّ من المحسوس، وتدوين اللوامع والبداءة بإهمال العالم المتناسق المتواضع عليه، طلبًا للعالم الحقيقيّ الذي تضطرب فيه رضينا أو لم نرضَ...

أمّا من مرنت ذاكرته على حفظ المنظوم فيلجأ إلى أمير الشعراء الذي قال:

والشعر ما لم يكن ذكرى وعاطفةً   أو حكمةً، فهو تقطيعٌ وأوزانُ

أو إلى الزهّاوي الذي قال:

ما الشعرُ إلاّ شعورُ المرءِ يعرضُه   على الأنامِ بلفظٍ غيرِ ذي عَكَرِ

وقد يميل إلى ذكر ما قاله أبو ماضي، إذا كان ممّن يميلون إلى تغليب المعنى على المبنى:

لستَ منّي إنْ حسبتَ الشعرَ أنغامًا ووزنا
خالفت دربُك دربي وانقضى ما كان منّا

أمّا إذا كان من قرّاء سعيد عقل فلا شكّ في أنّه يحفظ قولَه الذائع:

الشعرُ قبضٌ على الدنيا مشعشعةً   كما وراء قميصٍ شعشعت نُجُمُ

وإذا كان مطّلعًا على ديوانه «شرر» فستلفته، من غير شكّ، المقطوعةُ «حدّدته الشعر...» الآتي نصُّها:

حدّدتُهُ الشعرَ... أَنْ بالكونِ شِلْتُ أنا   أوانَ بالصيغِ اغروربْتُ والكلمِ
خطَّ العظام نهجت: الوزنُ صال معي   كما القوافي، وشكٌّ الأحرف الرُّنُمِ
لسائلي: «أإلهٌ أنت؟» قلتُ: «بلى...»   وريشتي الوردُ هزّته على النُجُمِ
إن رحتُ أُسكر؟... هذي النزر من قيمي   فليُروَ أنْ كنتُ همَّ السكرِ والقيمِ



غنيٌّ عن البيان أنّ الشاعر ينحو، في هذه الأبيات، منحىً توضيحيًّا إفهاميًّا، لا إيحائيًّا تضمينيًّا، كما في القبض على «الدنيا مشعشعة» الذي يجبرك على التأويل والتخمين.

أمّا الفخر الوجدانيّ، الذي يذكّرنا بالمتنبّي، فمن «عدّة الشغل» عند سعيد عقل، وليس في ذلك أيّ غرابة أو «اغريراب»، إذا شئتَ سلوكَ خطّ العظام.

أمّا الطامةُ الكبرى ففي الشطر الأوّل من البيت الثالث: «**لسائلي: أإله أنت؟ قلت: بلى...**». وخصوصًا إذا أُخذ ظاهر النصّ، ونُظر إليه نظرة أصوليّة، تكفيريّة، ضيّقة. أمّا الذين يحملون الكلام على محمل المجاز فسيذكرون، بلا شكّ، أنّ سعيد عقل يعتبر

الإبداع الفنّيّ «مزاملة» لله في الخلق. والمزاملة مدعاة للمساواة ووحدة المسار والمصير،

إلاّ أنّها تبقى أقلّ تجرّؤًا من تأكيد الألوهيّة بصريح اللفظ وظاهر العبارة.

كنت، ولا أزال، من المؤمنين أنّ حالة الإبداع المثلى هي الحالة الشاعريّة. ومن هذا المنطلق أفهم وصف المتنبّي لسيف الدولة بأنّه «شاعر المجد» في قوله:

شاعرُ المجدِ خِدنُه شاعرُ اللفظِ   كلانا ربُّ المعاني الدقاقِ

وأفهم وصف أنسي الحاجّ للسيّدة فيروز بأنّها «شاعرة الصوت».

ومن هذا المنطلق وصفْتُ الرقصَ بأنّه «ديوان الجسد»، وقلت فيه:

الرقص شعرٌ، غوى القاماتِ مطلعُه   حرٌّ التفلّتِ من وزنٍ ومن بحرِ

وقلت: «كلّ رقصة جيّدة قصيدة موقّعة».

وانطلاقًا من هذا الترابط الذي لا تنفصم عراه ما بين الشعر والجمال، أجبت عن سؤال مَن سألتني: «ما الشعر؟».

ليس من عادتي التهرّب من الإجابة، لكنّ المواربة حلال ومنجاة في كثير من المواقف المحرجة. وهل من فرق بين قوّة قاهرة، وجمال قهّار؟ لذا، توكّلت على التذاكي، وقلت:

وسائلةٍ: ما الشعر؟ قلتُ لها: الشعرُ   حلولُك في دنيا البيانِ كما السحرُ
وحطُّك في قولي جديدًا، كأنّما   فككتُ بنظمي الرصدَ ما فاتني سرٌّ
وفتحُك آفاقَ الخيالِ على المى   ونفضُك جمرَ الشوقِ، ما انفسحَ العمرُ
وسكبُك صافي الخمرِ في كأسِ شاعرٍ   وَلوعٍ بخمرِ الشعرِ جادَ به الثغرُ
لأنتِ هوى البُدّاعِ حُلمًا بمطلعٍ   يضيءُ سماءَ الشعرِ، ما نوّرَ الشعرُ
وأنتِ المعاني والقوا في عصيّةً   وأنتِ التي من غمرِها المدُّ والقصرُ
فمن رقّةٍ في الهدبِ شطرُ قصيدةٍ   ومن عطفةٍ في الخصرِ يكتملُ السطرُ
ومن ضحكةٍ كالسحرِ لحنٌ لناظمٍ   ومن قامةٍ كالرمحِ يعذوذبُ البحرُ
تسائلني: ما الشعرُ؟ وهي قصيدةٌ   ممنّعةٌ عصماءُ ما ضمَّها سِفْرُ!

فقالت: والله، لولا ثقتي بأنّك حاولت الإجابة عن سؤالي برصانة المربّي وخبرة الشيوخ، لصدّقت ما يقال عن جهلة الستّين. فأجبتها: أشكر ثقتك، وأرجو أن أكون دائمًا عند حسن ظنّكِ بي.

والشعر ما لم يكن ذكرى وعاطفةً أو حكمةً، فهو تقطيعٌ وأوزانُ

مقالات

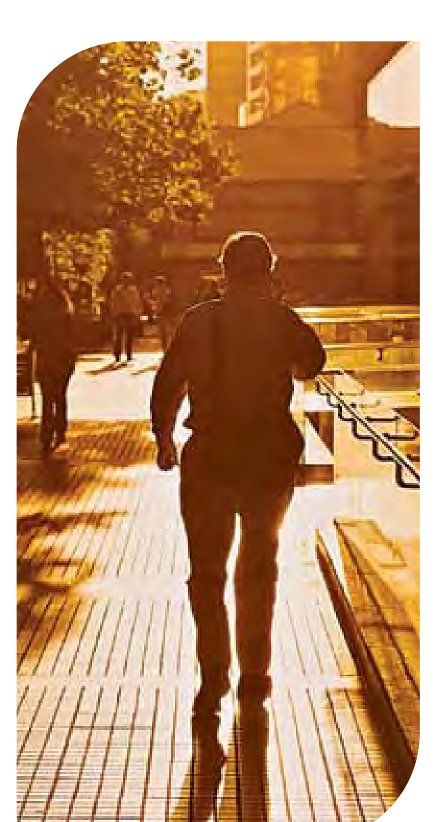
مذكّرات متقاعد

حكمت حنين

يدخل الوظيفة وهو مفعم بالآمال والطموحات. يسابق الزمن ليحقّقها كلّها. يخرج من الوظيفة، ينظر إلى واقعه ويلقي نظرة إلى الوراء، مستعيدًا أربعين سنة من العمل المتواصل والجهد المضنيّ، فماذا هو واجد؟

يرى رجلاً، تجاوز الرابعة والستّين، يبتسم لأنّه حقّق الكثير ممّا كان قد رسمه لنفسه، وهو شابّ في مقتبل العمر، ويأسف، مع دمعة خفيّة، على ما مرّ من الأيّام، ولاسيّما سنوات الحرب اللّبنانيّة (١٩٧٥-١٩٩٠) وما رافقها وتبعها من ضائقات اقتصاديّة وماليّة، ومشاكل اجتماعيّة وتربويّة، وتعقيدات سياسيّة وتداعيات أخرى. كلّ هذه قضت على سنوات عزيزة من عمره، مرّت ولم يحقّق في خلالها كثيرًا ممّا كان يحلم به. ويرى أنه دفع، من حياته، أغلى سنوات عمره، خلال الحرب، لأسباب لا ناقة له فيها ولا جمل.

ويجيل نظره حواليه، فماذا هو واجد؟



كتبًا وأوراقًا وكراريس ووثائق ودفاتر وصورًا. كان يحرص عليها، في خلال فترة عمله الطويلة، للذكرى وللحاجة. يحملها إلى مكتبه، تباعًا. يفلّيها. بعضها عفّ عليه الزّمن، فهو من سنوات عمله الأولى. ما عاد يصلح حتّى للاحتفاظ به. يسحبه لرميه في مستوعبات إعادة التدوير، ويتلف ما لا يصلح لذلك.

بعضه الآخر ما يزال ذا قيمة. يحتفظ به لعلّ وعسى. وبين هذا وذاك يغرق في تداعيات وذكريات، بعضها مفرح يعيد البسمة إلى وجهه، وبعضه مؤلم محزن يكاد يثير الدّمع في عينيه من جديد، واللّوعة في قلبه.

آه! أيّام! كم من التلاميذ والرفاق والمعلّمين والزملاء رحلوا، وتركوا في أعماق نفسه غصّة ما تزال آثار ندوبها ماثلة في أعماق قلبه، ومخزون ذاكرته.

ويجلس أحيانًا إلى نافذة غرفته، وأحيانًا أخرى على شرفة منزله. فإذا به يتعرّف إلى محيطه وكأنّه يراه لأوّل مرّة، وهو يسكن فيه منذ عشرات السنوات. كيف يعرفه ويتعرّف إليه وهو منشغل، لسنوات أربعين، بعمله؟ يستفيق صباحًا، يحتسي قهوته وهو يرتّب هندامه للخروج للعمل. يعمل طوال النّهار. يعود ظهرًا، أو بعد الظهر، أو مساء، حسب انشغالاته اليوميّة ليتناول طعامه. يقيل. يستفيق ليعمل من جديد في التّحضير والتّصحيح. وهو، في خلال ذلك كلّه، لا يملك وقتًا لينظر إلى الخارج يتأمّل محيطه.

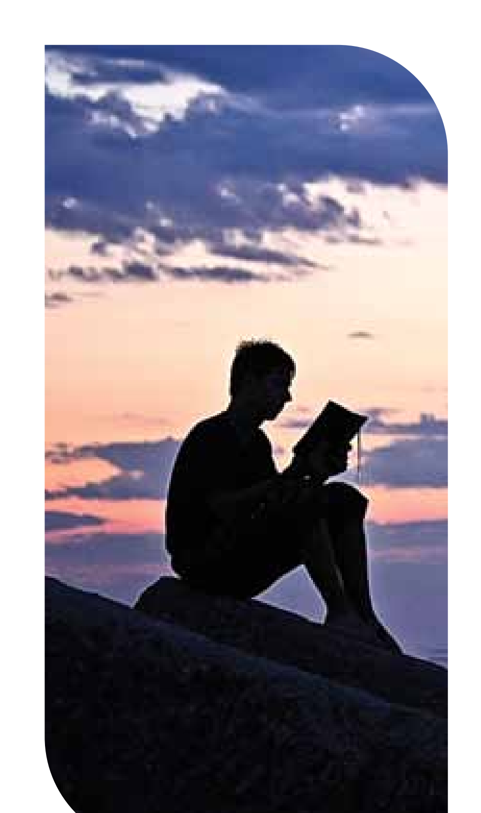
الآن، صار يعرف البنايات، واحدة واحدة، سيّارات الحيّ، حركات النّاس وتنقّلاتهم بمواعيدها اليوميّة المستعارة.

عمل يقوم به كلّ يوم، فهل أوقعه في الملل والرّتابة؟ طبعًا لا، فهو قد احتاط، مسبقًا، لعمر التّقاعد. انتسب إلى أكثر من جمعيّة عائليّة وأهليّة، وارتبط بنشاطات أدبيّة واجتماعيّة مختلفة. وها هو الآن يعطي معظم وقته لها.



هل تملأ هذه النّشاطات وقته كلّه؟ طبعًا لا. هناك القراءة، وهي رفيقته منذ يفاعه. لجأ إليها، ويلجأ إليها باستمرار. الكتاب صديقه وخدينه. هو فخور بالمخزون المعرفيّ الّذي حصّله طوال سني عمره، وزوّد به تلامذته خلال سنوات خدمته في حقل التّعليم والتّربية.

ماذا ينتظر بعد؟ ثواب الله إذا كان يستحقّه.



لولاكِ لقالوا... وإيحاءات «دون غوبي» ونهاية الأزمنة

المحامي طانيوس نعيم رزق

كنت أتابع برنامجًا دينيًّا حول قضايا معاصرة، ولم يُعطَ المجيء الثاني للمسيح أيّة التفاتة أو اهتمام. فاتصلت بصاحب البرنامج متمنّيًا تخصيص حلقة لهذا الموضوع الخطير. وإذا به يبدي موقفًا جازمًا بأنّ المجيء الثاني بعيد عن الأفق المنظور، ولا مجال للتأويل والتوقّعات شأن شهود يهوه الذين دأبوا على ضرب المواعيد، وكلّما فاتهم موعد ضربوا سواه. فقلت إنّنا لم نعد في معرض الاجتهاد الشخصيّ بعد الرسائل العديدة التي أعطتها أمّنا العذراء وإيحاءاتها الواضحة لدون غوبي منبّهة إلى ملء الأزمنة واقتراب المجيء الثاني، وما تقوله أمّنا العذراء لا يمكننا أن نهمله أو نتجاهله.. وكان جدال عقيم، فاقترحت عليه أن يعدّ حلقة حول «الكتاب الأزرق» وما تضمّنه من إرشادات وتنبيهات وتعاليم لأمّنا العذراء. وسواء كان مع أو ضدّ، فليطرح الموضوع وليُبدِ رأيه... وكان رفضه قاطعًا. وانتهى إلى القول: «لولا أنّك متحمّس إلى هذا الحدّ للعذراء، لقلت أنّك من شهود يهوه».

شكرًا لأمّنا العذراء هذه الالتفاتة الكريمة، أن يعرفوني من خلال محبّتي لها. وهي المرّة الثانية وأرجو ألاّ تكون الأخيرة ما دمت حيًّا.

«الكتاب الأزرق» الذي أصدرته الحركة الكهنوتيّة المريميّة «إلى الكهنة أبناء العذراء الأحبّاء»، يضمّ مجموعة إيحاءاتها لدون غوبي، الكاهن العادي الذي اختارته لتأسيس «الحركة الكهنوتيّة المريميّة» في العالم «لأنّك الأداة الأقلّ جدارة، فلا يستطيع أحد أن يقول إنّ هذا من عملك» (١٦/٧/٩٧٣، صفحة ٧). (وصدر الإذن بطبعه ثمّ ترجمته، من الفاتيكان).
معظم الذين يأبون الخوض في موضوع المجيء الثاني، يتوقّفون عند ما جاء في الأناجيل: «فأمّا ذلك اليوم وتلك الساعة، فلا يعلمهما أحد، لا ملائكة السماوات ولا الابن إلاّ الآب» (متّى ٢٤: ٣٦ مرقس ١٣:٣٢)؛ لكنّهم يُعرضون عن أمرين: الأوّل، أنّ بإمكان الآب أن يظهر ذلك الموعد لمن يشاء (ولا نستغرب إبلاغه لأمّنا العذراء)؛ والثاني، ما جاء في الأناجيل نفسها (وحتّى بعض أسفار العهد القديم) تبعًا لتلك الآية، إذ أعطانا ربّنا يسوع المسيح مثل التينة: «إذا لانت أغصانها ونبتت أوراقها، علمتم أنّ الصيف قريب. وكذلك أنتم، إذا رأيتم هذه الأمور كلّها فاعلموا أنّ ابن الانسان قريب على الأبواب» (ولوقا ٢١: ٢٩).

ما دام أنّ المسيح أعطانا علامات مجيئه الثاني، فهذا يعني أنّه يعرف الموعد، لكنّه ترك إعلانه لله الآب. ولم يشأ أن يرمينا في المجهول المطلق، بل أعطانا علاماته وترك لنا أن نستقرئها، وإن لم نحدّد اليوم والساعة. وإذا كان كثيرون في الأجيال السابقة قد توقّفوا عند الحروب والزلازل والآفات ليجدوا فيها علامات مجيء كانت خاطئة، فإنّ علامات زمننا الحاضر، مقرونة بالظهورات والرسائل العديدة لأمّنا العذراء، تجعلنا أمام اليقين بأنّ المجيء الثاني أصبح وشيكًا، فنتيقّظ ونستعدّ.
نعود إلى «المخاطبات الداخليّة» التي تلقّاها دون غوبي، ونتوقّف عند أبرز ما يتعلّق بموضوعنا:

١. التقديم:

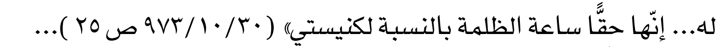
تعرّف أمّنا عن دورها بأنّها «الفجر الذي يسبق الشمس ويعلن النهار الجديد. وكنبيّة سماويّة للأزمنة الأخيرة، أطلب منكم تحضير مسكن لائق ليسوع الذي هو على وشك العودة في المجد... إنّ الآلام ستزداد بالنسبة للجميع كلّما اقترب موعد ولادته الجديدة» (٢٤/١٢/٩٨٤ ص ٤٧٤). وكما هيّأ المعمدان المجيء الأوّل، تهيّئ أمّنا العذراء المجيء الثاني، ولعبارة «نبيّة سماويّة» أهميّة كبيرة لتأكيد المعرفة التامّة وصدق الرسالة ودقّة المعلومات وعظمة المصدر. وبالتالي فهي تتميّز عن الاجتهادات الشخصيّة للأرضيّين الذين قد يقعون في الخطأ، أو قد تكون لبعضهم غايات دنيويّة.

٢. الهدف:

«كما أنّ كلمة الآب استخدم موافقتي المتواضعة لمجيئه الأوّل... هكذا يستخدم رسائلي النبويّة ليهيّئ مجيئه الثاني بالمجد بينكم» (ص ٣٨٠).
- «لقد خيّم الليل على العالم. إنّها ساعة الظلمة. إنّها ساعة الشيطان، ساعة انتصاره العظيم» (٢٨/٨/٩٧٣ ص ١٥).
- «مشروعي الكبير، حركتي الكهنوتيّة»: «إنّه جيشي المستعدّ للمعركة الحاسمة والمهيّأ للفوز على الشيطان، وسيربحون معي أكبر معركة للكنيسة» (ص ١٨).
- «خصمي اللدود شنّ ضدّي أكبر معركة، المعركة الحاسمة التي منها سيخرج أحدنا مغلوبًا إلى الأبد. من خلال المظاهر يبدو أنّه هو الغالب. إلاّ أنّه قد اقترب زمن رجوعي العظيم وانتصاري الكامل» (١٢/١١/٩٧٣ ص ٢٧).

٣. آلام البابا:

وتستعرض أمّنا «الأزمنة المؤلمة التي تمرّ بها الكنيسة» وتهدّدها من الداخل:
- **فالبابا بولس السادس** «يجد نفسه وحيدًا على غرار يسوع ابني في بستان الزيتون. ويتألّم لخيانة وتخلّي الكثيرين، حتّى أنّ بعضًا من أعوانه المقرّبين غالبًا ما يعارضونه ويرفضون الخضوع له. كهنة يتصدّون



له... إنّها حقًّا ساعة الظلمة بالنسبة لكنيستي» (٩٧٣/١٠/٣٠ ص ٢٥)...

- **والبابا يوحنّا بولس الثاني** الذي مهّدت له في ٩٧٨/١/١ (ص ٢٠٠) «المسيح يريد أن يبدأ مع كنيسته عملاً قويًّا يجعلها تتألّق ببهاء لتشعّ على كلّ الأمم. إنّي أهيّئكم لتحيوا لحظات تاريخيّة لم تعرفها الكنيسة من قبل».
- «إنّه الهبة الكبرى التي حصل عليها قلبي البريء من الدنس من قلب يسوع. إنّه البابا خاصّتي. لقد نشّأته بنفسي... إنّه جزء مهمّ من تصميمي. هذا البابا هو تحفة أفضليّتي، والمهمّة الكبرى المنوطة به هي في إعطاء الجميع كاريسما حناني الوالدي... إنّ الذين يحاولون اغتياله هم على وشك تحقيق تصميمهم» (٩٨٧/٨/١٣ ص ٦٠٠) وكلّنا نتذكّر إطلالة البابا J.P.2 الساحرة!
- وفي ٩٨٥/٥/٢ (ص٤٩٧) تألّمت للانقسام: «لقد وصل، بالنسبة للكنيسة الآن، زمن انقسامها الأكبر ، زمن الجحود الذي تسلّل إلى داخلها».

وقالت الكثير في هذا البابا العظيم، أمانته لها، وحمايتها له، وما يعانيه من مشاحنات...

٤. مآسي الكنيسة ومحنتها:

إنّها الهمّ الأكبر لأمّ الكنيسة. تبكي عليها وعلى أبنائها دمًا من خلال تماثيلها المنتشرة في العالم «أمنح دموعي ودمي علامات واضحة لألمي الوالدي. أسيل من بعض صوري دموعًا من دم. كيف لا يتأثّر ابن عند رؤية أمّه وهي تبكي؟ ومع ذلك، فإنّ هذه العلامات الخطيرة جدًّا التي أعطيكم إيّاها اليوم لا تُقبل ولا تصدّق، بل بالعكس يتمّ عرقلتها ورفضها» (٩٩٥/٤/١٤ ص ٩٦٣).

- «إنّهم كهنة ابني ومع ذلك فهم لا يؤمنون به، بل يخونونه باستمرار... مرسلون للتبشير بإنجيل الخلاص، وها إنّهم قد أصبحوا مروّجين للخطأ وما أكثر الذين بسببهم يهلكون، إنّها حقًّا الساعة التي فيها دخلت رجاسة الخراب إلى هيكل الله الأقدس» (٩٧٥/٧/٩ ص ٨٦).



- «**إنّي أمّ حقيقيّة، مشاركة حقيقيّة في الفداء.. إنّ عقابًا أشدّ من الطوفان هو على وشك الوقوع على هذه البشريّة المسكينة الفاسدة. حان زمن امتحان (الكنيسة) الكبير لأنّ الرجل الجائر سيستقرّ في داخلها وستدخل رجاسة الخراب إلى داخل هيكل الله» (٩٨٧/٩/١٥ ص ٦٠٩).**
- «أنزل من السماء لكي تُكشف لكم الأسرار الأخيرة... الرجل الجائر سيدخل إلى داخلها، وسيجلس على عرش الله نفسه، فيما البقيّة الصغيرة التي ستبقى أمينة، ستتعرّض لأشدّ الامتحانات والاضطهادات ستعيش البشريّة زمن عقابها الأكبر» (٩٩٠/٥/١٣ ص ٧٣٨).
- «لقد دقّت ساعة الامتحان الكبير خصوصًا بالنسبة للكنيسة، لأنّ فقدان الايمان سيهزّها وتقسّمها البدع، وتملكها وتسيطر عليها الماسونيّة، فتصبح أرضًا خصبة تنبت فيها الشجرة الفاسدة شجرة الرجل الشرّير، المسيح الدجّال، الذي سيقيم ملكه في داخل الكنيسة» (٩٩٣/٤/١ ص ٨٦٠).

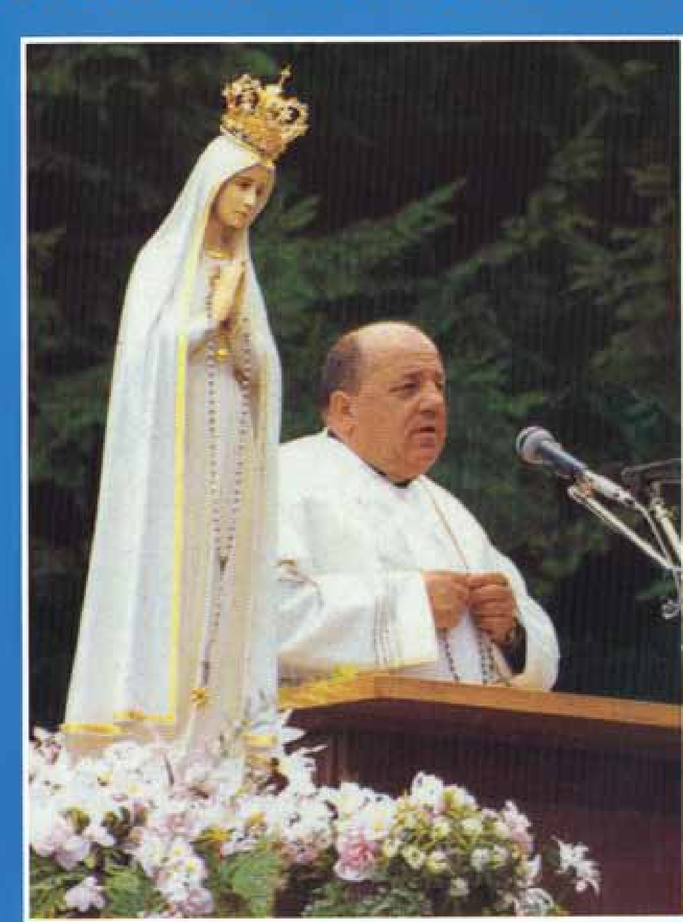
٥. شرح سفر الرؤيا:

«**أنا** وحدي قد أُعلِنت العلامةَ العظيمة في السماء: **السيّدة الملتحفة بالشمس**» (ص٦٧)- «**التنيّن الأحمر** يوفّق في إغواء وإسقاط ثلث نجوم السماء، أعني **الإلحاد الماركسيّ**. هذه النجوم في سماء الكنيسة هي الرعاة، يعني أنتم يا كهنتي وأبنائي المساكين؛ ألم يؤكّد لكم قداسة البابا أنّ من يخون الكنيسة ويقف ضدّها اليوم هم الكهنة والرهبان» (٩٧٦/٥/١٣ ص ١٢٨).

- «قام التنّين الأحمر باضطهاد المرأة الملتحفة بالشمس، وأفرغت الحيّة من فيها سيلاً من الماء خلف المرأة لتغرقها فيه. أوليس هذا **السيل من الماء، إلاّ هذه المجموعة من النظريّات الجديدة اللاهوتيّة التي** بواسطتها حاولوا إنزال أمّكم السماويّة من المكان الذي وضعها فيه الثالوث الأقدس؟ (الصحراء: أي لجأت إلى نفس وقلب المكرّسين لقلبي)» (ص٢٩٥).

- «**الوحش الصاعد من البحر هو الماسونيّة** التي تسلّلت إلى الكنيسة والتي تهاجمها وتجرّحها وتحاول تدميرها بخطّة متسترّة» (ص ٤٠٥).
- «لماذا صلاة **الورديّة المقدّسة** فعّالة إلى هذا الحدّ؟ لأنّها صلاة بسيطة، متواضعة... وكبرياء إبليس ستُغلب من جديد. سأوثقه لا بسلسلة ضخمة، ولكن بحبل دقيق هو الورديّة المقدّسة» (٤١٨). (وكما قال قدّيسنا العظيم شربل، «المسبحة هي مشنقة الشيطان»).
- «**التلفزيون هو الصنم**... الذي يعطيه الخبيث شكلاً وروحًا لكي يصبح بين يديه وسيلة رهيبة للتضليل والفساد» (٦٣٠).
- «يخرج من البحر لنجدة التنّين الأحمر، **وحش يشبه النمر، هو الماسونيّة**. التنّين يظهر بقوّة عظمته.. (النمر) يعمل في الظلّ، يتستّر ويتخفّى.. لأنّه يعمل بالحيلة وبواسطة وسائل الاتصال الاجتماعيّة، ووسائل الإعلام والدعاية» (٦٨٨).
- «**الوحش المشابه للحمل** وله قرنان يدلّ على **الماسونيّة المتسلّلة إلى داخل الكنيسة** والتي انتشرت خصوصًا بين أعضاء الهرميّة.. هدفها تدمير المسيح وكنيسته» (٦٩٤).
- **العدد ٦٦٦**: سنة ٦٦٦ ظهور معتقدات مناهضة للمسيحيّة، وبمضاعفته مرّتين: سنة ١٣٣٢ «يظهر المسيح الدجّال ذاته بهجمة شرسة ضدّ الايمان بكلمة الله من خلال الفلاسفة الذين يبدأون بإعطاء قيمة حصريّة للعلم، ومن ثمّ للعقل كمعيار أوحد للحقيقة». ولثلاث مرّات (١٩٩٨) «في هذه الحقبة من التاريخ، الماسونيّة، وبمعاونة الماسونيّة الكنسيّة، ستنجح ضمن هدفها الكبير في بناء صنم تضعه مكان السيّد المسيح والكنيسة» (٩٨٩/٦/١٧ ص ٦٩٩).

وتنتهي أمّنا إلى القول: «رسالتي هي رسالة رؤيويّة لأنّكم وصلتم إلى جوهر ما أعلن لكم في آخر وأهمّ ما كتب في الكتاب المقدّس.. وقد



فتحت لكم الكتاب المختوم» (٩٢٠).

علامات انتهاء الأزمنة: «أعجوبة الشمس في فاطيما تدلّكم على أنّكم دخلتم في الأزمنة التي ستتمّ فيها الأحداث التي تؤهّبكم لرجوع المسيح بالمجد. وأردت أن أشرح لكم هذه العلامات لأؤهّبكم إلى نهاية الأزمنة التي ستتمّ في زمانكم» (٨٥٢). وهذا إثبات قاطع على أهميّة أن يبادر الرعاة وقادة الرأي الغيارى إلى تنبيه المؤمنين إلى اقتراب المجيء الثاني ليتيقّظوا فيخلصوا. وتسمّي لنا هذه العلامات «الموجودة في الكتاب المقدّس»:

- «**العلامة الأولى** انتشار الأخطاء التي تقود إلى فقدان الإيمان، ينشرها المعلّمون الكذبة واللاهوتيّون الذين لم يعودوا يعلّمون حقائق الإنجيل، بل الهرطقات المفسدة».
- «**العلامة الثانية** اندلاع الحروب وصراع الإخوة.. وتتضاعف الكوارث الطبيعيّة مثل الأوبئة والمجاعة والفيضانات والزلازل...»
- «**العلامة الثالثة** الاضطهاد الدمويّ ضدّ الذين يبقون أمناء للمسيح».
- «**العلامة الرابعة** انتهاك المقدّسات الهائل الذي يقوم به المسيح الدجّال. فيدخل هيكل الله ويجلس على عرشه ويفرض عبادته كآله. يأتي الخبيث بقوّة الشيطان وبكلّ قوّة العجائب الكاذبة.. ولكي تفهموا معنى انتهاك المقدّسات إقرأوا ما قال دانيال (١٢: ٩- ١٢)» من وقت إزالة المحرقة الدائمة وإقامة رجاسة الخراب ١٢٩٠ يومًا. طوبى لمن ينتظر ويبلغ إلى ١٣٣٥ يومًا «القدّاس الإلهيّ هو الذبيحة اليوميّة. فقبول العقيدة البروتستانتيّة يؤدّي حتمًا إلى القول إنّ القدّاس ليس ذبيحة، ولكن فقط عشاء مقدّس، أي تذكار. ويتمّ هكذا إلغاء الاحتفال بالقدّاس الإلهيّ، وبهذا الإلغاء يكمن الانتهاك الفظيع للأقداس الذي سيدوم ثلاث سنوات ونصفَ السنة أي ١٢٩٠ يومًا».
- «**العلامة الخامسة** تتضمّن مظاهر هائلة في جَلَد السماء الشمس تظلم والقمر يفقد نوره والنجوم تتساقط».

هذا الكلام الرهيب الصادر عن أمّنا العذراء لا يدع مجالاً للشكّ والتأويل.. وبعدما كانت قد أعلنت أمّنا الحبيبة أنّه في «العام ١٩٩٨ ستنجح الماسونيّة الكنسيّة في بناء صنم تضعه مكان السيّد المسيح» (٧٠٢)، فهذا يعني أنّ ساعة العلامة الرابعة قد دنت، وستدوم ثلاث سنوات ونصفَ السنة. وبعد اكتمالها، وخلال شهر ونصف فقط تتمّ العلامة الخامسة، ويجيء المسيح في مجده.

٦. أهميّة دور أمّنا العذراء:

يسوع «**قدّم ذاته ليشتريكم، ليصبح هكذا الوسيط الأوحد بين الله والبشريّة كلّها. وبما أنّي الأمّ الحقيقيّة ليسوع ولكم، فإنّ وساطتي تحصل بين ابني يسوع وبينكم**» (٣٠٠). وبهذا الكلام تقدّم أمّنا الجواب لكلّ من يتجاهل أهميّتها وفاعليّة شفاعتها.

- «إنّي أتدخّل لأقصّر أزمنة الامتحان الكبير الأليم جدًّا المحدِق بكم. ستُقصّر الأزمنة لأنّي أمّ الرحمة. كم من المرّات تدخّلت لأؤخّر دائمًا بدء الامتحان الكبير لتطهير هذه البشريّة» (٩٩٥/٩/٢٩ ص ٩٨٧). ونلاحظ أنّها في العلاقة الرابعة وديمومتها ١٢٩٠ يومًا، قالت أمّنا «ثلاث سنوات ونصفَ السنة». أمّا في العلامة الخامسة للعقاب فلم تحدّد ٤٥ يومًا، ما يجعلنا نؤمن أنّها ستُقصّر.

٧. تحذيرات:

«إنّي أمّ الشعوب كلّها.. في وقت الامتحان الحاسم، سيختفي البعض منها عن وجه الأرض» (٣٠٨).

- أورشليم «ستسقط عليك محن كبيرة. سيهزّك روح العاصفة والإعصار، ولن يبقى حجر من الأعمال الكبيرة التي بنيت فيك بالكبرياء البشريّ» (٣٥٧).

«أنتم على بُعد إبهام واحد من خرابكم. وعندما سينادي الجميع من أجل السلام، فجأة قد تندلع حرب عالميّة جديدة تنشر في كلّ مكان الموت والدمار. عندما سيقال «سلام وأمان»، عندها سيبدأ الانقلاب الأكبر للأشخاص والشعوب. كم من الدماء أشاهدها ستسيل على كلّ طرقات العالم» (٩٨٣/١٢/٣١ ص ٤٢٨).

ونتساءل: هل يكون التهليل «للسلام والأمان» الذي تعالى إثر الترتيبات بشأن برنامج إيران النوويّ، هو الهدوء الذي يسبق العاصفة، وتكون الأشهر القليلة التي تليه أشهر التقاط أنفاس واستعداد للحرب؟

٨. الانتساب للحركة الكهنوتيّة المريميّة:

تدعو أمّنا جميع الكهنة للانضمام إلى حركتها، إلى «جيشها»، في معركتها الحاسمة. وشروطها أن يسلّموها أمرهم، ويكونوا أمناء للبابا، ويعيشوا الإيمان والتقوى والصلاة. كما تدعو جميع المؤمنين للانضمام إلى حركتها، وذلك بتكريس ذواتهم بطريقة خاصّة لقلبها البريء من الدنس، ويكونوا أمينين للبابا والكنيسة المتّحدة به، ويحفظوا وصايا الله وينفّذوا تعاليم يسوع. «وليكونوا مثلاً صالحًا للجميع بطهارتهم وقناعتهم وحشمتهم» (ص ٢٠ — ٢٨).

«الانتساب إلى حركتي لا يقيّده رابط قانونيّ، إنّما قوامه تكريسهم الداخليّ التام ّلقلبي البريء من الدنس» (ص٩).

منذ ألفي عام وأجيالنا تردّد: «سيأتي بمجد عظيم». وإيحاءات أمّنا العذراء تقول لنا: ها قد حان وقت مجيئه، وتدعونا لندرك خطورة الأيّام التي نعيشها واقفين على مفترق الخلاص أو الهلاك، ونفتح قلوبنا وأفكارنا لما ستطالعنا به السنوات القليلة القادمة من أمور مذهلة، ونحسن التمييز بين الراعي الصالح وبين تنظيمات «الرجل الجائر» الذي سيبطل الذبيحة الإلهيّة والافخارستيّا. آباؤنا وأجدادنا قدّسوا هذه الذبيحة، فأنبتت أرضنا القدّيسين من خلالها، لا من خلال اعتبارها مجرّد تذكار للعشاء السرّيّ. وهذه دعوة للرعاة ليتنبّهوا ويراقبوا بحذر ويسهروا بفطنة على القطيع.

ميزتنا، نحن مسيحيّي لبنان (والشرق عمومًا)، أنّنا نحبّ أمّنا العذراء ونثق بها. وقد لجأنا إليها في مآسينا ومحننا. اليوم، هي التي تلجأ إلينا وتطلب أن نساعدها بالصلاة والتقوى وثبات الايمان لتنتصر في معركتها.

وتكريس لبنان والشرق لقلبها البريء من الدنس، الذي أعلنه غبطة أبينا البطريرك الراعي، هو حلف محبّة وشراكة مصير مع أمّنا، في هذه المرحلة الخطيرة الحاسمة من تاريخ البشريّة.

أمّنا الحبيبة، كنت لنا خير معين في شدائدنا، ولم «تردّي طلبتنا عندما ندعوك»، وها نحن جنود معركتك الأخيرة، ولن نردّ طلبتك إذ قد دعوتنا.



بين استعمار الأمس واستعمار اليوم.. أين نحن؟

ريتّا أبو مراد
طالبة شؤون دوليّة ودبلوماسيّة

في أحد أيّام طفولتي الملتوية، وعندما كنت جالسةً أتأمّل في الامتزاج الحضاريّ- السياسيّ اللبنانيّ الغريب، كان العمّ جورج يلعب الشطرنج برفقة العمّ خالد، ولا أحد يعلم كم من الحروب قد مرّت عليهما..

الشطرنج؟! اللعبة المفضّلة والهواية اليوميّة لحكّام العالم أجمع.... المهمّ، نطق العمّ جورج جملةً مدوّيةً مع أنّها بسيطة، التصقت بشريط ذكرياتي حتّى اليوم. وقد قال بأسى لصديق عمره: «شو هالبلد، وين ما حبلت بتخلّف بلبنان..» فرَدَّ العمّ خالد ممازحًا: «إلعَب يا رجل! الحكي ما بينفع، ركِّز على اللعبة وإلاّ طار الملك منّك!» وما زلت حتّى الآن لا أفهم قوانين الشطرنج، ولماذا ينبغي أن يموت الجنديّ لكي يحيا الملك! ولا أعلم إذا كان هذان الرجلان على قيد الحياة الآن، إلاّ أنّني متأكّدة أنّ طاولة الشطرنج ما زالت تراوح مكانها!



فَهل فعلاً نفضنا غبار الاستعمار عن أقدامنا، كما أخبرونا؟ هل حققّنا الاستقلال التاريخيّ، وعن أيّ استقلالٍ نتكلّم؟!

نعم ..لقد مرَّ على استقلالنا سبعون عامًا، وأثبتنا بجدارةٍ أنّنا لا نعرف معناه.. وكأنَّ الاستقلال المزيّف الذي رفضناه عام ١٩٤١ قد استقبلناه بشكلٍ آخر عام ١٩٤٣، وادّعينا أنّه استقلالٌ حقيقيّ. وكأنّ الاستعمار الذي طردناه من الباب سابقًا، قد أدخلنا أخاه بفرحٍ من النافذة مجدّدًا.

قراراتنا؟ سيادتنا؟ قوميّتنا؟ أمننا؟

كلّها أسئلةٌ مرهونة بلعبةٍ دوليّة كبيرةٍ أتقنها لاعبوها. وإذا كان تعريف الدولة المستعمَرة هو: دولة غير قادرة على أخذ قراراتها بنفسها، وعاجزة عن التحكّم بمصيرها ومصير شعبها.. فهنيئًا لنا، نحن إذًا دولةٌ مستعمَرة بجدارة، مع ميداليّةٍ ذهبيّة أعطيت لنا من الماراثون الدوليّ!

حتّى أصغر القرارات، كتشكيل حكومة مثلاً، بات متعلّقًا باتفاقات إقليميّة- دوليّة تُبرم وتوقّع على الطاولة الدوليّة، أو ربّما تحتها. وأنا لا ألوم السياسة أبدًا، بل ألوم الساسة، وألوم أيضًا من أنجب الساسة ووضعهم على الساحة..

والآن، بتِنا نسأل أنفسنا: كيف أصبح واقعنا الحاليّ؟ وأين تدور السياسة اللبنانيّة؟

ممّا لا شكّ فيه، أنّ المزاجيّة السياسيّة اللبنانيّة منقسمة حتمًا إلى واحةٍ من الآراء المتباعدة، مرتبطة طبعًا بالمؤثّرات الخارجيّة.

والمشهد كالتالي: عندما تتوافق القوى الخارجيّة العظمى وتتناسب مصالحها المتقاربة- المتباعدة، يعيش وطننا في أمانٍ وسلام، وتتعانق قوانا السياسيّة كأنّ شيئًا لم يكن. وفي المقابل عندما تتضارب مصالح هذه الأمم ، تهبّ ريح الخطر في أرضنا ويمتعض الشعب وتتناحر القوى السياسيّة اللبنانيّة.. وعلى هذه الحال، نحن سائرون!

كأنّ الحرب الباردة الأمريكيّة- الروسيّة لم تنتهِ بعد، إنّما هي مستمرّة على أرضٍ شرق أوسطيّة جديدة، عاصمتها ومصدر مقرّراتها ومكان ولادتها كما قال العمّ جورج: بيروت.

والحرب؛ أكانت باردة أم ساخنة أم فاترة، تبقى حربًا.. وفي الحرب لا شيء محرَّم ولا شيءَ ممنوع.

والبعض قد يسأل: هل هي نظرةٌ شاحبة إلى النصف الفارغ؟ وماذا عن التاريخ؟ فالتاريخ وُلد لنتعلّم منه!

هذا ليس يأسًا سياسيًّا دراماتيكيًّا، إنّما هو واقعٌ حاليٌّ جليٌّ قبيح، مهما حاولنا تجميله وزخرفته بشعاراتٍ وهميّةٍ وطنيّة ملّت آذاننا من سماعها. وكم من الوصايات والانتدابات مرّت علينا ولم نأخذ دروسًا منها إلاّ كتب التاريخ.

فإن أخذنا الانتداب الفرنسيّ على سبيل المثال، وعلى الرّغم من بعض تصرّفاته القمعيّة التي لا تختلف كثيرًا عمّا نتعرّض له اليوم في وطننا «المستقلّ»، فإنّنا نرى من خلاله بداية ملامح ما يسمّى بدولة، وهو إقرار الدستور . فقد شهد لبنان آنذاك ولأوّل مرّة، دستورًا تحكم البلاد بموجبه. إضافة إلى وضع أسس للقوانين، ورسم مخطّطات لبناء دولة المؤسّسات، كذلك فتح الباب أمام الانجازات الثقافيّة ولغات جديدة قُدِّمت على طبق العلم .. كلّ هذه العوامل كانت نقطة البداية لتأسيس مفهوم الدولة وإذا كان المبرّر للإنتداب آنذاك هو تحسين وضع لبنان السياسيّ، وتنظيم فوضاه، وتطوير قدراته، فهذا لا يعطي الحقّ لانتدابٍ أبديّ، وإلاّ أكل القويّ الضعيف، وهذا بعيدٌ كلّ البعد عن مفاهيم العدالة الانسانيّة.

إلاّ أنّ ما حصل بعد انسحاب الانتداب كان حتمًا أسوأ؛ فعندما حاول اللبنانيّون حكم أنفسهم بأنفسهم، فشلوا، نظرًا للتعثّر الكبير الذي رافق نشوء الدولة، إضافةً إلى المؤشّرات الخارجيّة الإقليميّة.. وعلى الرّغم من ذلك عاش لبنان فترة ازدهار، لا بأس بها .. إذ أصبحت بيروت المركز التجاريّ والماليّ الأهمّ في المنطقة، واكتسب النقد اللبنانيّ مناعة وقوّة، وارتفعت احتياطات لبنان من الذهب، وتأسّس المصرف المركزيّ، فاكتسب لبنان صفة الدولة الحديثة. نعم، لقد أثبتنا خلال هذه الحقبة أنّنا فعلاً قادرون على بناء دولةٍ ناجحة منتظمة بأنفسنا، فقط إن وحّدنا قدراتنا الفكريّة! حتّى قيل: هنيئًا لمن له مرقد عنزة في لبنان..! إلاّ أنّه عام ١٩٦٧ ومع نشوء القضيّة الفلسطينيّة، أصبحنا في موقع لا نُحسد عليه، وبات فتيل النزاع أينما كان، يشتعل من لبنان!

وبعد ذلك دخلنا عهد الوصاية السوريّة، ودخلت أيضًا الملكة على طاولة الشطرنج، ومن لا يعرف اسمها؟ طبعًا، إسرائيل! وبدأت لعبتها اللعوب على أرضنا .

فهل ضاعت الإيديولجيّة اللبنانيّة؟ وكيف تحوّل الاستعمار الجديد إلى وباءٍ فتّاك؟!

لقد أثبتت لنا الظروف التاريخيّة، أنّنا فقط نستطيع أن نحيا من خلال وسيلتين: إمّا الوصاية- أو الحرب الأهليّة.

وإذا كانت الدول المستَعمِرة قد انسحبت جغرافيًّا من أرضنا، فهي حتمًا لم تنسحب من أفكارنا.. إمّا من خلال الإعلام ، أو الشعارات السياسيّة أو الظروف الحياتيّة، أو حتّى القرارات اليوميّة.

هو استعمارٌ من نوعٍ جديد، تهيمن فيه الدول الغنيّة -الكبيرة على الشعوب الخائفة الصغيرة، من دون أن تشعر هذه الأخيرة بقوّة الهيمنة هذه، أو بطعم السيطرة المُرّ القاسي... هو استعمارٌ تُستخدم فيه الإيديولوجيّات الفتّاكة بدلاً من الأسلحة الفتّاكة.

وما زلنا نسأل لماذا لبنان؟

عندما أبحث دائمًا عن حلٍّ لهذه المعضلة، أرى مثل سويسرا حاضرًا أمامي.. سويسرا قد عاشت سابقًا ثلاثة قرون من الحروب الأهليّة تحت سيطرة الألمان والإيطاليّين والفرنسيّين، وكلّ ما قامت به للخروج من أزمتها كان الحياد.

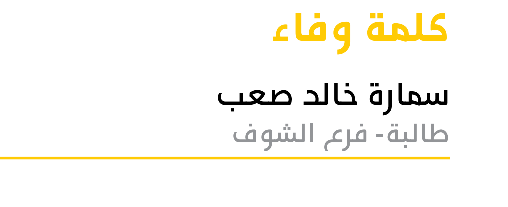
وعلى سيرة الحياد، فإنّ دولتنا قد اخترعت مؤخّرًا مصطلحًا جديدًا أضافته الى اللغة العربيّة، تحت عنوان: «النأي بالنفس». ويا ليتنا طبّقناه!!

نحنُ إذًا لا نحتاج إلى وصايةٍ خارجيّة لنتقدّم، أو لحربٍ أهليّة لكي نتعلّم.. نحن فقط، كدولةٍ صغيرة جغرافيًّا، نحتاج إلى الحياد السياسيّ، الحياد وليس الانعزال! فالفرق شاسع. وبالحياد، نعني توحيد صفوفنا الداخليّة، والالتزام بقرار وطنيّ موحّد يجمع اختلافاتنا السياسيّة، ومن ثمّ ننخرط في المجريات الإقليميّة- الدوليّة بناءً على إيديولوجيّة سياسيّة سليمة.

وبهذا لا نكون سويسرا الشرق؛ فلماذا ينبغي أن نلبس رداء دولةٍ أخرى؟ لماذا لا نكون لبنان الشرق، ونكتب بأنفسنا هويّتنا الخاصّة ووجهنا الفريد و قرارتنا المستقلّة؟، بدل أن يكون لبنان جنديًّا بسيطًا في هذه اللعبة، أو حتّى أن يكون طاولة الشطرنج نفسها؟!

فالانسان وُلِد حرًّا، وينبغي أن يبقى كذلك..





كلمة وفاء

سمارة خالد صعب
طالبة - فرع الشوف



إلى الأمواجِ التي رفعتني
ونحو الغمامِ أرسلتني
وعلى الجبالِ - أعلاها - ألقتني
وقطرةً قطرةً، إلى الأنهارِ الدفّاقةِ دفعتني...

إلى جامعةِ العلمِ والثقافة
بخطاها، نحو دروبِ النورِ، وجّهتني
إلى جامعةِ العلمِ والأصالة
بكتابها القدسيِّ، سلوكَ الحياةِ علّمتني...

وها أنا اليومَ طالبةٌ، من بحركِ الغامرِ نلتُ «جُمانة»!
وحملتُ بفضلكِ كبيرَ الأمانة...
فأنذا على أبوابِك خرّيجةٌ.. في قلبها وديعةُ محبّةٍ
وعلى اسمكِ للمستقبلِ... تخطُّ في التميّزِ أجملَ مكانة!

.. إنْ هي إلاّ بدايةٌ جديدة!
أغادرُ بيتي،
وأنطلقُ إلى الحياةِ العتيدة
فلا تقلقي جامعتي: لن أنسى دروسَك المفيدة

ولن أكونَ إلاّ وفيّةً لتعاليمِك الرشيدة...
.. وإنّي
في نهاية هذه الخاطرةِ الوجيزة،
أقدِّمُ من القلبِ امتناني وأمانيَّ المديدة:

فالشكرُ أوّلاً إلى الأب المدير فرنسوا عقل.. له المعالي والعرفانُ ثانيًا إلى أساتذتي جميعًا.. لهم أغلى الغوالي ومنهم أخصُّ الأقربَين جورج غالب وطليع القعسماني!



جامعةُ العلمِ والأصالة، بكتابها القدسيّ سلوكَ الحياةِ علّمتني...

قصّة

طارق

إيلي مارون خليل

... وظهرتِ امرأةٌ كالرّؤيا! خيّمَ ضياؤها مُشرِقًا كالصّباح الأوّل، فوّاحًا كالفردوس المأمول، صاخِبًا كعصف قلبٍ عاشق، مُسَيطِرًا كإيمانٍ مُطلَق!
عاصفةُ عطرٍ أخذتْ بأنفاس الرّوّاد. لاحقوها بأُنوفِهم، بعيونِهم. رأَوها، فلاحقوها بقلوبهم، بحواسّهم. إِنتعشوا، فاشتعلوا.

لم تلتفتْ إلى أحد. أكملتْ، واثقةَ الخُطى، شامخةَ الجبين، نحو طاولةٍ في الزّاوية اليُمنى، وحيدة. و«جينز»ها لافتٌ: لونًا ودُرْجَةً؛ وفوقه قميصٌ بيضاءُ فضفاضةٌ، يتكوّر مُشْرَئِبًّا، تحتها، نافِرانِ صَلْبانِ يَتَحَدَّيان. بَدَتْ، وهي تتّجه نحو الطّاولةِ، تعرفُ تأثيرَها الأكيدَ، وقيمةَ المُشْرَئِبَّينِ الجماليّةَ الدّافِقةَ، المُحْيِية. فلم تَتَلَفَّتْ في أيّ اتّجاه. لم تكن حائرة. لم تكن مُتَرَدِّدة. كأنْ لم تكنْ غريبةً في المكان، وإنْ غريبةَ التّأثيرِ في حَواسّ الرّجالِ، في غَيرةِ النِّساء. فقد توقَّفتْ غالبيّتُهنّ عن الأكل أو الثّرثرة. رحْنَ يُحَدّقْنَ إليها، يُرَكِّزْن فيها، يَبْتَلِعْنَ لُعابَهُنَّ. عرفنَ جمالَها، وشيئًا ما غامِضًا فيها، يَلفَحُ الرّؤوسَ والقلوبَ، يُحَفِّزُ الحَواسّ. سمعتُ رجلاً يهمسُ في أذن جاره: «تُقيمُ الموتى»! اِبتسمَ، مُوافِقًا، في قَرارة قلبِه.



أمّا هي، ولنُسَمِّها بـ«الرّؤيا»، أو بـ«الواثقة»، فجلستْ براحةٍ مُطْمَئِنّةٍ، على الكرسيِّ البُنّيِّ: خشبًا وقماشًا، أمام الطّاولةِ الخارقةِ النّظافةِ، المُغَطّاةِ بالأبيضِ البَهيِّ، وعليها ما على طاولاتِ المطاعمِ الفخمةِ. إنّه مكاني المُفَضَّلُ؛ أكادُ لا أُفارقُه إلاّ لعملي ونومي.

لم تلتفتْ إلى مَن في الدّاخل. أدارتْ وجهَها نحو الرّصيفِ. فهي، من مكانها هذا، تُشاهدُ الرّصيفَ الواسعَ النّظيفَ المليءَ، دومًا، بالنّاس المختلِفين، أجناسًا وأعمارًا، وجنسيّاتٍ أحيانًا. وتشاهدُ المكتبةَ المقابلةَ، وهي الحاشدةُ، أبدًا. فهذا زَبونُ «لوتو»، وذاك زَبونُ مجلّةٍ «اجتماعيّة»، وذلك زَبونُ جريدةٍ بعينِها، وذيّاك زَبونُ مجلّةٍ أجنبيّةٍ مقفَلةٍ، لا يُعرَفُ نوعُها، ولا اسمُها. يُظَنُّ بأنّها مجلّةُ عُريٍ؛ وإلاّ، لِمَ الحِرْصُ الزّائدُ؟ فإنّ مُشترِيها يَكادُ يُخفيها، لِمَ يَبدو خَجِلاً؟ وهنالك الأديبُ والشّاعرُ والصّحافيُّ والمُثَقَّفُ والتّاجرُ والمَصرفيُّ والمُتَقاعدُ... يدخلون اطّلاعًا على جديد، واقتِناءً له. وقد يُشاهَدُ، مرّاتٍ، رجلٌ أو امرأة، من العامّة، مُراهِقٌ أو مراهِقة، يخرجُ منها، وبيده كتابٌ، أو أكثر. فالقرّاء لم ينقرضوا، بعدُ! فالدّنيا لا تزالُ بخير.

ألجلَبَةُ قائمة. أحاديث، لا أفهمُ منها شيئًا. ولو أردتُ الفَهمَ، لَعَجِزْتُ. أصواتٌ، تتداخلُ، تتشابكُ، تَتناسَلُ، تبقى مُبْهَمةً، تقولُ ولا تقول. تُشيرُ أو توحي. تُفَصِّلُ أو توجِز. توضِحُ أو ترمِز. اتُّخِذْتُ بها، مُتَنَبِّهًا لأبسط حركةٍ من يدَيها، ولأيّ نظرةٍ من عينَيها العميقتَينِ، شَرودًا. سأل رجلٌ، جديدٌ على المكانِ، جليسَه الدّائمَ الحضورِ في هذا المطعمِ- المقهى، مُشيرًا إليها بِعينَين مأخوذتَينِ، وابتسامةٍ مندهِشة:

- مَن؟ مَن تكونُ هذه «الرّؤيا»!؟

- لا أحدَ يعرفُها بالتّحديد. تتردّدُ، أحيانًا، إلى هنا. لا يُعرَفُ لها وقتٌ مُحَدَّد. يُقالُ إنّها شاعرةٌ، بل رسّامةٌ، بل شاعرةٌ ورسّامةٌ... ويُقالُ إنّها صاحبةُ مَحالّ عديدة، وإنّها صاحبةُ وكالةِ عرضِ أزياء معروفة... يقالُ الكثيرُ، بعدُ. فمَن يَدري بماذا «تحبَل العقول»! لكنّها تبقى وحيدة. لا تُجالِس أحدًا. وقد لا تكونُ مهتمّةً لأحد.

عاد الرّجلُ يُكمِلُ بقيّةَ ما في طَبَقِه، وهو يَهُزُّ رأسَه. لم يُقنِعْهُ جوابُ زميلِه. وبدا يفكِّرُ، مُتَلَعثِمًا، حائرًا. وكان أكولا. لا يرتاح بين لقمةٍ وأختِها. دائمُ المَضْغِ. كم يبدو الإنسانُ الأكولُ نَهِمًا شَرِهًا بَشِعًا! لَكأنّ هذا الرّجلَ يعيشُ لِيأكلَ. تذكّرتُ، حين لَمعتِ الفكرةُ الأخيرةُ في ذهني، الأبَ النّاظرَ الّذي كان في المدرسةِ الدّاخليّةِ في بداياتِ المراهقة (وكان اسمُه الأب يوسف). فقد كان يكره الشّراهةَ، يقول: لا تعيشوا للأكل، يا أولادي! لا أحدَ يموتُ جوعًا. يموتُ الإنسانُ تُخمةً. هِرَرَةُ الشّوارعِ تَشبعُ. الكلابُ الشّاردةُ تَشبعُ. جَرادُ الحقولِ، دودُ الأرضِ، الحَشَراتُ، الطُّيور... كلُّها تَشبعُ، ولا أحدَ منها «يَتَشارهُ»! يُتابعُ، مُعتزًّا:

- «تأمّلوا طيورَ الفضاء... فإنّها لا تعملُ، ولا تتعبُ، ويَـرْزُقُها اللهُ الطّعامَ في حينِه!»

توقّفَ الرّجلُ عن المَضْغِ. دارَ، بعينَيه، على أرجاء المكان. رأى أنّهم كثيرون... أنّهنّ كثيرات...
... واستغرقتُ أراقبُها، أتأمّلُها، وبها أحلُمُ!

أمّا هي، فقد استمرّت تنظر خارجًا. ألزّمنُ صيف. ألحرارةُ مرتفعة. يبتسمُ جَبينُها وعيناها وفمُها، في الآن عينِه، أو تَتَغَضَّنُ، جميعُها، ومعًا. طفلةٌ هادئةٌ، ناعمةٌ، كأنّ ملائكةً تَحرسُها، تُحادثُها.



قصّة

أتاها النّادلُ، وكان شابًّا بَشوشًا بَدا كأنّه يعرفُها، رحّبَ بها ترحيبًا حارًّا. طلبتْ عصيرًا، مُبْعِدةً منفضَةَ السّكائر، قائلةً بصوتٍ عذب: لن أُدَخِّنَ اليوم! إبتسم الشّابُّ وعاد ليُحضِرَ العصير.

وفي لحظةِ التفاتتِها إلى ساعة يدِها اللافتة، دُرْجَةً وذَوقًا، تساءلَتْ: أهي تنتظرُ أحدًا؟ (غَصَصْتُ، غَيرةً، قَهْرًا)، طرقتِ امرأةٌ، من على الرّصيفِ، النّافذةَ الزّجاجيّةَ أمامها. نظرتْ إليها، توسّعتْ أعينُهما، ماجت فيها مفاجأةُ فرحة. وقبل أن تُشيرَ حَسْناءُ الدّاخلِ، إلى حَسْناءِ الرّصيفِ بالدّخول، كانت هذه الأخيرة، تُسرعُ إليها.

تقدّمتْ، كلٌّ منهما، نحو الأخرى، لسلامٍ لهيف، عميق، فرح. كأنّ دهرًا فَصَلَ بينهما. لَفَتَ سلامُهما مَن في المطعم. نظروا إليهما. بعضٌ فَرِحَ. بعضٌ حارَ. بعضٌ لم يُبالِ. بعضٌ أكملَ كأنْ لم يَحدثْ شيء. كيف استطاعَ هذا البعضُ ألاّ ينفعِل؟

(من زمانٍ لم تلتقيا. في الواقع، من سنتَين طويلتَين، تَبدُوان زمانًا مُستغرقًا في الماضي، بالنّسبةِ إليهما. ساريا وليلى، أصبحتا سوزي وليلي. لكنّ ساريا أحبّتِ استردادَ اسمِها حين أُقيمَ لها معرضٌ أوّل لرسومِها في «قاعة المَرايا»- بيروت. كانت شُهرتُها قد عمّت. ثُمّ نُشِرَتْ لها مجموعةٌ شعريّة! أمّا ليلي، فقد بقيت مُصِرّةً على اسمها الجديد، بعد اكتشافِها أنّه اسمُ حبيبةِ الشّاعر الياس «أبو» شبكة. الحقُّ إلى جانبهما. لِكُلٍّ سببُها).

إستَرسَلَتا في حديثٍ، أحاديث، وكأنّهما تُتابعان، بعد تَوَقّفٍ طفيف، بحماسةٍ تارةً، بتمهُّلٍ طَورًا. يُمازجُ حديثَهما حركاتٌ وإشاراتٌ، ابتساماتٌ وتَغَضُّنات.

بدتِ الجميلتان صديقتَين لم تُثَرثِرا منذُ زمنٍ سَحيق!

تَدَقّقْتُ أُراقِبُ.

«ألمرأة - الرّؤيا» تكاد أن تكونَ من دون مَساحيق. متوسّطةَ القامةِ المشدودة، كما بَدَتْ، وهي تدخلُ. بيضاءَ البَشَرة، رقيقتُها. شعرُها الأشقرُ يتموّج، مردودًا، إلى الكتفَين، مُنسدِلاً على ظهرها الصّلب. جبينُها عريض. يبدو من غير تَغَضُّنات. أنفٌ دقيقٌ مرسومٌ كأنْ عَبْرَ عمليّةِ تجميل ناجحة. فمٌ عاديٌّ يَفْتَرُّ عن أسنانٍ بيضاءَ جميلة. شفتانِ رقيقتان، ناعمتان، يُخشى تَخْديشُهما قُبلةٌ. عنقٌ، لا هو بالقصير ولا بالطّويل، ناعمٌ كَبَشَرة الأطفال. نَهْدان صلبانِ طافِحان فَخوران يَتَحَدَّيان. عيناها عسليّتانِ عميقتان تَرَيانِ بعيدًا. أمّا رفيقتُها، فلم تَلفِتْني. هي جميلة، لكنّها لم تجذبْني! «للقلب أسبابٌ ليست للعقل»! للرّوح أسبابٌ، للحَواسّ أسبابٌ، لا نَعقِلُها، أحيانًا. قد نفعلُ بعد زمنٍ!

ماذا عن كونها شاعرةً أو رسّامة؟ أم هي، كما سمعتُ الآنَ، صاحبةُ وكالةِ عرضِ أزياء؟ أم هي صاحبةُ مَحالَّ عديدة؟ وتاليًا، من خلال ذلك، تكونُ صاحبةَ صيتٍ مَشكوكٍ فيه!؟ فالرّسّامةُ مُتَحرِّرة، وكذلك الشّاعرةُ والتّاجرةُ وصاحبةُ وكالةِ عرضِ الأزياء. فالمرأةُ المُستقِلّةُ، ماديًّا، غالبًا ما تكونُ مُتَحَرِّرة! ولكن: هل من الضّروريّ أن يكونَ ذلك!؟ «يا وَيْلي»! ما زرعٌ في لاوعيي، هذا المجتمعُ الأرعنُ!

سألتُ نفسي: مَن دَفَعَ بها إلى هنا، اليوم، في هذه اللّحظات، في هذه الظّروف، ولماذا!؟ هل هي إشارة؟ بَلاغٌ؟ أتكونُ قوّةٌ شيطانيّةٌ أتت بها؟ أم هي العِناية؟ أصدفةٌ تراءت، أم بالحظّ؟ ورحتُ، محلّقًا، مُتأمِّلا، مُتألِّمًا، حالمًا، رائيًا... تتسلسلُ حياتي، حياتُنا، تتهادى أمامَ عينيَّ، بواقعيّةٍ حادّةٍ كسكّينٍ مَسْنونة، أحيانًا، وأحيانًا برومنسيّةٍ رقيقةٍ كَعطرٍ شفيف. أغمضتُ عينيَّ، تراءى لي أنّني أعرفُها من زمنٍ ما، في مكانٍ ما. ضغطتُ على ذاكرتي أكثر. أردتُ أعرفُ من أيّ زمنٍ، من أين... خانتْني ذاكرتي... ولم أجرؤ على التّقدّم منها لأسألَها. تراءى لي أنّها ستحتقرُني!

وفي غَفلةٍ من الذّاكرة، ومن مُحاوَلاتِ التّذَكُّر، عرفتُها! إنّها... إنّها... لن أتذكّرَ، الآنَ، اسمَها، لكنّي عرفتُها! هي رابحةُ جائزةِ الشّعرِ الثّانية (وكانت تستأهلُ الأولى التي، ولأسبابٍ لا علاقةَ بالشّعرِ، لها، لم «تفُزْ» بها). وهي «بطلةُ» إنشادِ شِعرِ الياس «أبو» شبكة في «غَلْواء» و«ليلى»، ذاتَ زمان. ألله! ألله! مَن كان ليقول!؟...

لا أدري بما شَعرْتُ حين عرفتُها. كأن كنتُ منتظِرَها منذ هاتيك الأيّام! قلتُ إنّها الفرصةُ المناسِبةُ، فاستجمعْتُ قِوايَ، ونحوها لأتحدّثَ إليها، وإذا بخَلَويِّها يُضيء. ردّت على المتّصِل، أو المُتّصِلة. خرجتْ وهي تتحدّث. خَسِرتُ فرصتي. علّلْتُ نفسي بتالية. سألتُ النّادِلَ الشّابّ. قال: زبونةٌ شبهُ دائمة، شِبهُ وحيدة. إسمُها سوزي. لا أعرفُ عنها إلاّ أنّها شاعرة ورسّامة. نادرًا ما تكونُ برفقةِ جماعةٍ من الأصدقاءِ والصّديقات. إلاّ أنّ عطرَها يظلّ في المحلّ، حتّى عودتِها الجديدة. لها كثيرٌ من المعجبين، وقليلٌ من المُعجَبات. سألني إن كان الشّعرُ والرّسْمُ وظيفة؟ كيف تتدبّرُ أمورَ معيشتِها!؟ هززتُ برأسي، ولوّحتُ بيدي، كي لا أقولَ شيئًا. وخرجتُ...

لكنّي حَزَمْتُ أمري: سأظلُّ أحاولُ حتّى أراها من جديدٍ، وليُكن ما يكون!

إنْ رأيتُها ثانيةً، وسألتقيها، حَتْمًا، في المطعم- المقهى نفسِه، أأنتقلُ إليها؟ ماذا أقولُ لها؟ كيف أبدأ حديثي معها؟ أتتقبّل اندفاعي نحوها، أم ستنظر إليّ نظرةً متعاليةً فوقيّةً احتقاريّةً، لأبدو، في عينيها، قزمًا متطفّلاً حقيرًا!؟

عزمتُ على التّحَرُّش بها. أردتُ طريقةَ تعارُفٍ راقية. فهي شاعرة رسّامة... مميّزة. وليُكن ما يكون!

ورأيتُها. كانت مع رفيقةٍ لها، أو صديقة. إرتبكتُ، تأرجحتُ. لكنّها، وقبل أيِّ فِعْلٍ منّي، وأيِّ ردّةِ فِعلٍ، مُمْكِنةٍ منها، انسحبتْ مع جليستِها. أعْتَمَتِ الدّنيا!..

أفْنَيْتُ عُمري، حتّى الآنَ،... بالغَباوة. فماذا جَنَيْتُ؟

رحتُ أنتقلُ من مؤسّسة إلى مؤسَّسة، تحسينًا لمركزٍ، لوضعٍ، لإطلالة. طلبًا لزيادةِ مَعاش. وعملتُ في غير حقلٍ، في غير مَجال. سَرَقَني العملُ. الطّموحُ. الحلمُ...

... ونجحتُ!
أو اعتُبِرتُ ناجحًا!

- أستاذ!

فوجئتُ! كنتُ كمَن في حُلم. إلتفتُّ إلى الصّوت. إنّه نادلٌ آخر. نادلٌ جديد في المطعم- المقهى عينِه. نظر واحدُنا إلى الآخر، باستغرابٍ وتَعَجُّب. ألنّادل؟ لِكون هذا «الرّجل» ساهيًا ساهمًا غافلاً عن أيّ أمرٍ، أيّ شيء. وأنا؟ لِكون هذا «النّادِل» جديدًا، أين الآخر؟ إنقضى الوقتُ ولم أنتبهْ. وفَرَغَ المكانُ، وها يَتَوافَدُ رُوّادٌ جُدُد. وأطلْتُ النّظرَ إلى النّادل من دون إجابة. كرّرَ هذا نداءَه:

- أستاذ!

فَرَكْتُ عينيَّ، كمُستيقِظٍ من نومٍ طويل، عميق، أو كآتٍ من زمنٍ بعيد، سحيق، أجَبْتُ:

- نعم!
- ما بِكَ؟ تبدو مُرْهَقًا!
- لا! لا شيء. أشكرُ لك اهتمامَك!
- أتريدُ شيئًا؟
- أريدُ أشياء!
- لم أفهمْ، أستاذ!
- ولا أنا!

عَجِبَ النّادل. تَحَوّلَتْ عيناهُ السّوداوان نقطتَي استفهامٍ مُرتَبِك. تلبّكَ يسأل:

- ما بك، أستاذ؟
- ماذا!؟
- أتُعاني!؟ تبدو مُضطربًا. أرسلَني مُديري لأتأكّدَ من سلامتِك.
- آ... شكرًا...
- آتيك بفُنجانِ زُهوراتٍ يُهَدّئُ أعصابَك!؟ يُريحُكَ فُنجانُ زهورات، ما رأيُك؟

تأرجحتْ هزّاتُ رأسي بين نَعَم ولا.



بَدَتِ ابتسامتي بَلْهاء، حائرةً. قلتُ:

- كما تشاء، يا صاحبي، كما تشاء! ألحقُ إلى جانبك، قد أرتاح.

سُرَّ النّادل. رأى أنّ الرّجلَ ابتسم. فأسرعَ يهتمّ.

عدتُ إلى ذكرياتٍ بعيدة. ألذّكرياتُ استغراقٌ في الماضي؛ لكنّها قد تكونُ تحويرًا للحياة. أتذكّرُ ما أُريد. أحيانًا، لكنّي أُحَوِّرُه. أُحَوِّرُ ما أتذكّر. ألتّحويرُ تحسينٌ لحياةٍ انقضت، فما النّفعُ، الآن؟ وسَهَوتُ من جديد. أغمضتُ عينيَّ الحالمتَين، هكذا أرى أفضل. وأخذتُ أستغرقُ في ذاتي، أسْتَبْطِنُها، أوَجْدِنُها.

كيف غَفَلْتُ عن هذه «الرّؤيا»، فامّحتْ من أمامي؟ كيف اختفتْ؟ مَن تكون؟ لا! إنّها هي، المرأةُ الحلمُ المِثال! المرأةُ الشّاعرةُ الرّسّامة! فأين هي؟ ماذا تفعل؟ أين؟ من المؤكّد أنّها هي! كنتُ أقول إنّي نجحتُ في حياتي، لكن: ما قيمةُ نجاحِكَ، يا صبيّ، وأنتَ وحيد!؟ ألنّجاح يجعلُك اجتماعيًّا. يُقيمُ، لك، صداقاتٍ بين أصدقاءٍ وصديقات، فمَن يُحيطُ بك، يا طارق؟ منتفِعون ومنتفِعات. مَن استمرّ إلى جانبك؟ لم يستمرَّ إلاّ مَن لا يزالُ يَحتاجُ إليك! غدًا تنتفي الحاجةُ، فيَظعَنُ، أو يَبتعِدُ! أين فوزي، وسامر، وأنطون، وناجي، وحبيب، ورزّوق، وجميل؟ وسواهُم؟ تَبَخَّروا، تَبَخَّروا!.. وأين ندى، وليلى، وهلا، وماريانّ، وسعاد، ومارغو، وهند، وأُمَيَّة؟ وسواهُنّ؟ تبخَّرْنَ، تَبَخَّرْنَ!.. غابوا... غِبْنَ... ابتُلِعوا... ابتُلِعْنَ...

- تفضّلْ، أستاذ! إنّها زُهوراتٌ «غير شكل». سترى كم سترتاح. مشروب الهناء، إن شاءَ الله.

(قال النّادلُ هذا، وانسحبَ. لم يُفسِح في المجال لـ«لأستاذ» ليقولَ شيئًا. نظر إليه مُنْسَحِبًا، يُرحّب بروّادٍ جُدُد. فقد اقترب موعدُ العصر، وفيه يَكثُرُ الرّوّادُ، خصوصًا المراهقون والعشّاق وبعضُ الصِّحافيين. يراهم، طارق. يتحدّث إلى بعضهم، أحيانًا. فهو من روّاد المكان

الدّائمين. وحيد! فماذا يفعل!؟
طَفِقَ طارق يَرتشِفُ «زهوراته» بتمهُّلٍ وتَأنٍّ. لم يكن يستطيع التّركيز. فِكَرُه مُشَتَّتةٌ. عيناه زائغتان. فمُه مُطْبَق. أعصابُه مَشدودة. يعرف هذا، ولا يستطيعُ، إزاءَه، شيئًا.)

غريبٌ أمري! أعرفُ ما بي، وأعجِزُ عن فِعل شيء. أعرفُ ما بي، ولا أحاولُ تبديلا. فَمِمَّ أشكو، ومِمَّ أخاف، ولِمَ أعْجِزُ؟

ورأيتُ الأستاذ رئيف الدُّوريّ يدخلُ، فابتسمْتُ. سأدعوه لينضمَّ إليّ. سيلحق به الأستاذ رؤوف الغائم. ألأوّلُ صاحبُ مقالٍ يوميّ في صحيفةٍ تكاد أن تكونَ موضوعيّةً، والثّاني مُعِدُّ نشرةِ أخبار مرْئيّةٍ، يقرأُها، أحيانًا، يَعتبرُ نفسَه موضوعيًّا. أعْرِفُ منهما أمورًا كثيرة. سياسيّة، اجتماعيّة، اقتصاديّة، مُخابراتيّة، فَضائحيّة... لكلٍّ منهما مَصادرُه المُهِمّة، لكن لا يُصَرِّحان بكلِّ ما يَعلَمان، إذ «ليس كلُّ ما يُعرَف يُقال!». أنسى، معهما، مُشكلاتي ومصاعبي ومصائبي وانشِغالاتي. ترتاح أعصابي. مَجلِسُهما لا يُعَكِّرُ المِزاج. حديثُهما لا يركِّزُ في ما يُسيءُ، أو يُخيفُ، أو يُحزِنُ، أو «يُحبِطُ»، أو... هما لا يَقعان في النّميمة، شأنَ غالبِ الصّحافيّين. عُشْرتُهما حلوة. لذيذة. رِفقتُهما تُكسِبُ، تُغْني.

– أهلا، أستاذ رئيف! تفضّلْ.

كان رئيفٌ قد رآني. فتوجّه نحوي، من فَوره. يُحبُّني رئيف. ألتزمُ حدودي مع الجميع. قَلائل مَن هم مِثْلي. فأنا، بالنّسبةِ إليه، مثقّف، كثيرُ الاطّلاع، وافِرُ المعلومات، عميقُ التّحليل. يُحِبّ رئيف الجلوسَ إليَّ، وكذلك رؤوف. وكثيرون. مشكلتي؟ ألخجلُ العَميمُ، والتّواضُعُ الشّديد. لا أتكلّمُ إلاّ لضرورةٍ، وبعد إلحاحٍ عديدين. لستُ استعراضيًّا.

بادَرَني رئيف:

– أريد مقالةً، منك، يا طارق. صفحتُنا الثّقافيّة مشتاقة. غبتَ عنّا من زمن، يا رجل.
– ولِمَ المقالة؟ مَن يقرأ؟
– كثيرون، يا صديقي. كثيرون يقرأون. هل تذكر مقالتَيك: «ألسّياسة بين المسؤوليّة والالتزام»؟
– كيف لا، ولم تجرؤ إلاّ جريدةٌ إلكترونيّة على نشرهما؟
كم قرأها قارئٌ في أسبوع وحيد؟
– حوالى الآلاف الثّلاثة!
– أوَليس الأمرُ مفرِحًا!؟
– ثلاثة آلاف، أربعة، خمسة، أو أكثر، فما تغيَّر؟
– «تَفشُّ خُلْقَك»! بَدَلَ أن تستمرّ «مُحتقَنًا»، تتنفّسُ، ترتاح. ألرّاحةُ اطمئنانٌ، يا طارق! ألا تريدُ أن تَطْمَئنَّ؟
– ومَن يَجرؤ على ألاّ يُريدَ!؟ ولكن، كيف يتحقَّقُ الاطمئنانُ، في هذه الأجواءِ القاتمةِ، الموبوءة؟
– أرِدْ تُحَقِّقْ. أليس كذلك؟ لِمَ التّشاؤمُ والاستسلام؟ أنت مثقّفٌ، يا طارق، ألمثقَّف عارف.
– وما دَورُ المعرفةِ، من دون إرادةٍ، من دون رغبةٍ؟
– ألمثَقَّفُ العارفُ مُريدٌ وراغب. وإلاّ، فما قيمةُ ثقافتِه؟ ألثّقافةُ، بذاتِها، تغييريّة! أليس كذلك؟
– هو كذلك! ولكن... أترى أنَّ شعبَنا مثقّفٌ ليُغيِّرَ إلى الأفضل؟ ألمثقّفونَ قِلّة. ألمُثَقَّفونَ انتِفاعيّونَ، غالِبُهم مُرتَهَنٌ لِزعيمٍ، لِسياسةٍ، لِوجهة نظَرٍ، لحزبٍ... فما تَرجو، إذًا؟
– أرجو الكثير... يأتي يومٌ ويَحصُلُ التّغييرُ...

قاطَعَنا رؤوف، الوافدُ حديثًا، على غَفْلةٍ منّا:

– أُووو... يَبدو أنّ الجلسةَ عُقِدت من دوني!

أدَرْنا رأسَيْنا، معًا، نحو الصّوتِ، مُفاجَأيْن. وَقَفنا لاستقبالِه، مُرَحِّبَيْن. اِلتفتَ رئيف إلى ساعة يدِه:
– الآن!؟ مَن يُعِدُّ نشرةَ الأخبار ليبُخَّ سُمومًا بين النّاس، ويُحوِّرَ في الوقائع؟

إتّسعتْ إشراقةُ عينَيه، وفَرْحَتُهما، واتّسعتِ انفراجاتُ شفتَيه، فبانت أسنانهُ اللامعةُ البَياضِ، قال:

– ليس دَوري، هذه اللّيلة! يرتاحون منّي!

وانضمَّ إلينا. تَبادلْنا الحديثَ. لم نتحدَّثْ في الشُّؤونِ السِّياسيّة. تداولْنا في شؤونِ المجتمعِ اللّبنانيّ، بخاصّةٍ، والعربيّ عُمومًا. فافتتاحيّةُ اليوم، للأستاذ رئيف، ربطتِ المجتمعَ بالسّياسةِ، الفكرَ بالسّياسة، الأخلاقَ بالسّياسة، الدّينَ بالسّياسة، الاقتصادَ بالسّياسة... واستنتج أنَّ كلَّ شيءٍ يَرتبطُ بالسِّياسة، إذًا فالسّياسةُ ليست تُبْنى إلاّ من خلال مصالحِ أهلِها. والسّياسيُّ الأهَمُّ، أنفعُهم لبلدِه، لا لنفسِه، ولا لجماعتِه. تَنَدّرْنا: من أين نأتي به!؟

كنّا ننتمي إلى جماعاتٍ سياسيّةٍ مختلفة. لكنّنا غيرُ مُتَخاصِمين. ينتمي رئيف إلى كتلة الرّابع عشر من آذار، وكذلك رؤوف. إنّما كلٌّ منهما إلى تيّار: رئيف كتائبيّ، رؤوف قريب من القوّات اللّبنانيّة. أمّا أنا فأعتبِرُ إنّي حُرٌّ، لكنّني أميلُ، في مناقشاتي، إلى التّيّار الوطنيّ الحُرّ، هكذا «يَحمي» الحوارُ. نَتَحاورُ لا نتعصّبُ. ألأكيدُ، أنَّ الواحدَ منّا، لا يؤيّدُ زعيمَ جماعتِه، كلّيًّا، كلَّ مرّةٍ، و«على عَماها». نَتَحاورُ، أحيانًا، حول طروحات «العنيد»، أو «الحكيم»، أو «الجنرال»، بحُرّيّةٍ وانفتاحٍ، وقد يُخالفُ، كلٌّ «زعيمَه»، في بعضِ طُروحاتِه. أحرارٌ لا نَنقادُ. لا «نَصطفُّ». أقول: «لسنا قطعانًا... لسنا خِرافَ «پانورج»! يوافقان...

طلبْنا عشاءً خفيفًا. فنحنُ، باكرًا، نتعشّى، حين لا دعوات عشاء. نستغِلُّ الظّرْفَ. ألعشاءُ المُبْكِرُ، يُريحُ المَعِدة. ولم يكن، أيٌّ منّا، أكولاً، أو ذا «كرشٍ». محافظين، كنّا، على نوعٍ منَ اللّياقةِ البدنيّة، خصوصًا أنا، الرّياضيّ. فقد كنتُ كثيرَ الاهتمام بجسدي. أنا أحِبُّه. ومَن يُحِبّ جسدَه، يهتمّ به ليُبقيَه رشيقًا سليمًا... ودائمًا، أحفظُ وصيّةَ جَدّي، وأعملُ بموجَبِها. كان يقول: «لا تأكلْ على جوعٍ، ولا تقُمْ عن مائدةٍ وأنتَ شَبعان»! ولا أتناولُ شيئًا بين فطورٍ وغداء، ولا بين غداءٍ وعشاء. ولأكونَ صريحًا، أُكمِلُ: إلاّ إذا كنتُ منزعِجًا أو قَلِقًا، أو كنتُ أستضيفُ إحداهنَّ. أريدُني أبقى مَمْشوقًا، رشيقًا. لا أتصوّرُني بليدًا، ثقيلَ الخطى، ولو في لحظات الموت! ألجسدُ؟ إنّه لأَمْرٌ ثمين. عَلّمونا أنّهُ مَسْكنُ الرّوحِ؟ صحيح، لكنّه، كذلك، بابُ الأسرار! وما أدراك ما هي الأسرار! ألتّواصُلُ، هو أحدُ هذه الأسرار. أتَتَواصَلُ، مع أيِّ «آخَرٍ» من دون حَواسّ؟ هي الحَواسُّ، الحَواسُّ كلُّها، ما يجعلُ الجسدَ «هيكلاً» مُقدَّسًا مُقدِّسًا! ألتَّواصُلُ؟ حياةٌ اجتماعيّةٌ تَرْقى بِنا. والإنسانُ للرُّقِيّ. كلُّ رُقيٍّ خَلاّقٌ. ألخَلقُ هو الصِّفةُ الأسْمى، في الإنسان.

ألمعرفةُ أحدُ هذه الأسرار. أيُمكِنُ لك أن تعرفَ، أيَّ نوعٍ من المعارفِ، من دون حَواسّ؟ ألعقلُ، هو الآخَرُ، محسوسٌ. ألحَواسُّ، الحَواسُّ كلُّها، ما يجعلُك «هَيْكَلَ» المعرفة! إفتحْ حَواسَّكَ، إفتحْها على كلِّ ريحٍ، تكتشفْ معارفَ تتلاقى مع الحَدسِ، فتمتلئ وتفيض.

ألحُبُّ أحدُ هذه الأسرار. أتستطيعُ أن تُحِبَّ، أيًّا من الكائنات، من دونِ حَواسّ؟ بالعينِ تُحِبُّ، باللّمسِ، بالذَّوقِ، بالشّمِّ، بالسّمْعِ، بكلِّكَ، بحَواسِّكَ كلِّها. ألحَواسُّ، الحَواسُّ كلُّها، طريقُكَ إلى الآخَرين. تُقفِلُ حَواسَّكَ بوجِههم؟ تعِشْ مُفرَدًا، تَعِسًا. كأن تُقفِلُ أبوابَ نفْسِك، فينقطع نفَسُك!

... وبقيّةُ القِيَمِ أسرار. هل حياةٌ من دون قِيَم!؟ والقِيَمُ لتُحيا. والحياةُ، أغناها، عَبْرَ الحَواسِّ، تكون. رَقِّ حَواسَّك، تَرْقَ حياتُك!

ثُمّ! مَن يقولُ إنّ النّورَ ليسَ جسدًا تَصَفّى!؟

وصلتْنا، في الدّقيقةِ نفسِها، رسالةٌ خَلَويّةٌ عن إحراقِ دواليبَ، وقطْعِ طرقات... صفراء، كانتِ ابتسامتُنا... وقفْنا، تودّعنا، اِنصرفْنا، كلٌّ إلى «جُحْرِه»، يَحْلُمُ كما لا نزالُ... منذ وقتٍ طويلٍ جِدًّا!



شعريّات



ما قدِرتْ حِبّك

ما قْدرتْ حِبِّك متل ما بَدّي
بْحالي كنتْ مشغول من مِدِّه
لقَيْت العمر هربان مِدري لوين
وطعمة زَماني لقَيْتها حَدّه
مْشرّد، وحيد، وما إلي جناحين
ومن كتر ما سافرتْ عَم صَدّي
خبْزي اشتريتو مْن الفرن بالدَّيْن
والبرْد سايَرْني وقعَد حَدي...

▪▪▪▪

ما قدرت حِبِّك... من كتر مَا بْكِيت
خَيْط الدمع لِفَّيْتْ عالبَكْرَه...
وضْربتْ حالي، ولْحدا ما حْكِيت
خايف لا شاعِر يسْرُق الفِكْرَه...
لعندِك أنا هلّق إذا ما جِيت
لا تفكّري صار الهَوى ذِكرى...
مشغول بالي ومن زمَن ما غْفِيت
وخايف عا بُكْره ما يِجِي بُكْره.

▪▪▪▪

ما قْدرت حبِّك بالخَريف كْتير
بحَيث الشّتي غَيَّر أسامينا...
راحتْ سَفينة نُوح عا بكِّير
وإنتي وأنا خْيالَين عَا المِينا
وفَوق المَدينه الغيْم راسو كْبير
والعاصْفِه معقول تِمْحينا
ومَطرح ما كنّا نعْمل مْشاوير
ما عاد فِينا نلتقي فينا...

▪▪▪▪

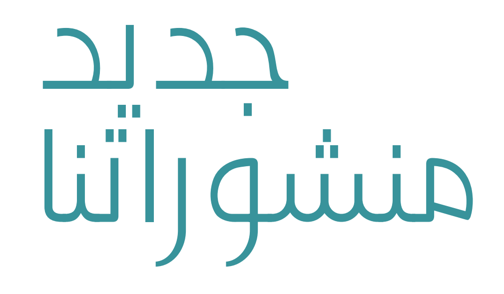
حبّيت إنّي ظَلّ عندِك شهْر
بالرُّوزْنامَه الشهر ما لْقَيتو
لا تنْطري عالباب طُول العمر
تا يرْجع العصفور عا بَيتو
زْرعت الشجر ما قْطفتْ غير الجمر
وْجَاني صَبي للغُول وَدَّيْتو
وكلما قلت: طالع عا بالي الشِّعر
بْيِطْلَع كلامي من قلب مكسور
وبْقول: هيك الشِّعر حبَّيتو.


د. جميل الدويهي



وُجُودي لا وُجُود

دَعي الرسائلَ مني، واذكُري القُبَلا   إنَّ الكتابَ الذي أرسلتُ ما وصَلا
فالبحرُ أبعدُ ممّا كنتُ أعرفُه،   وما أزالُ على الشطآنِ مرتحِلا...
هنا تشرَّدتُ، والأوجاعُ تعرفُني   هنا العذابُ الذي مِن أضلُعي أكَلا
والحقدُ يفتحُ أبواباً فيبلعُني   كأنَّني مجرمٌ، أو عابدٌ هُبَلا...
أنا قبضتُ على عيسى لأصلبَه   أنا الشقيُّ الذي قد سلَّمَ الرُّسُلا
أنا الذي يملأَ الدنيا بفتنتِه   ومن شُروري يخافُ الزيرُ، وابنُ جَلا
تجْري الخيولُ على صَدري فتسحقني   ويترك الحزنُ في أعصابيَ الشَّللا
وأنتِ غافلةٌ عنِّي، وناسية   فكيف أصبحَ مَن أحببتُ مُنشغِلا؟
ضاع الزمانُ، المكانُ، الأرضُ أجمعُها   ولم يعد كوكبٌ في الليلِ مشتعِلا
وصرتُ أبحثُ عنِّي في خُطوط يدِي   وصرتُ أسال عنِّي العُشبَ والطَّللا
إنَّ الربيعَ كئيبٌ، لا جَناحَ له،   فما سمعتُ أناشيداً، ولا غَزلا...
عُودي إليَّ قليلاً كي أعودَ إلى   ذاتي، وأنفضَ عنّي اليأسَ والملَلا
حبيبتي أنتِ، لا أنسى حكايتَها   ولا أمشِّطُ إلاّ شعرَها خُصَلا
ولا أحبُّ سِواها لَو بكيتُ على   نفسي، وأغرقَني الدمْعُ الذي هَطَلا...
بيروتُ، لا تغْربي عنِّي فليس معي   سوى الظّلامِ الذي في مُقلتي نَزَلا
منذ افترقِنا وجودي لا وجودَ له   ولا أرى في حياتي كلِّها أمَلا.





Épigraphie Syriaque au Liban



وبعدك يا بيروت



Native Trees of Lebanon and Neighboring Countries



حضارة الإنسان في التنبّؤات العلميّة